

تاريخ المؤسسة الدينية الشيعة

من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول

(٣٠٠ - ١٠٠٠ هـ / ٩١٢ - ١٥٩١ م)

تأليف
الدكتور جودت القزويني





تاريخ

المؤسسة الدينية الشيعية

من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول

حقوق الطبع محفوظة
١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م

الطبعة الأولى



هاتف: ٠٣/٤٤٥٥١٠ - فاكس: ٠١/٢٧١١٠١ ص.ب: ٢٥/ ٣٠٩ بيروت - لبنان

E-mail: daralrafidain@hotmail.com

تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية

من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول

(٣٠٠ - ١٠٠٠ هـ / ٩١٢ - ١٥٩١ م)

تأليف
الدكتور جودت القزويني



للطباعة والنشر والتوزيع

صورة الغلاف : الإيوان الشمالي لمسجد شاه - إصفهان . (ابتدأ بتشييده الشاه عباس الصفوي سنة ١٠٢١هـ/ ١٦١٢م). نشرها المعمار الفرنسي پاسكال كوست Pascal Coste في مجموعته سنة ١٢٥٧هـ/ ١٨٤١م .

الغلاف الخلفي : منظر إجمالي لمدينة كربلاء ، ويظهر على الجهة اليمنى ضريح الامام الحسين ، وعلى اليسرى ضريح أخيه العباس . إلتقط الصورة الرحالة المستشرق ديولفوي Dieulafoy سنة ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م .

مقدمة المؤلف

يرجع اهتمامي بدراسة موضوع «المؤسسة الدينية الشيعية» إلى عهد مبكر من نشأتي. وقد تطوّرت فكرة البحث بعدما أصبح رسالة جامعية قدّمتها عام ١٩٨٧م إلى معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية التابع لجامعة لندن *School of Oriental and African studies, SOAS (University of London)*.

وبعد مراجعتي النص لغرض نشره سنة ١٩٩٧م، أي بعد عشر سنوات من بداية تأليفه وجدتُ ما أملكه من معلومات تخصُّ التاريخ الذي أبحثُ فيه، أكثر مما سطرته على الورق. فأنثيتُ لتدارك الأمر، وتحشية الكتاب بما يسدُّ نواقصه من الإضافات والايضاحات، الأمر الذي قادني من تصحيح البحث إلى كتابته من جديد، بشكل يختلف تماماً عن صورته التي كُتِبَ بها أوّل مرّة، مما كلفني خمس سنوات أخرى أنفقتها على صفحاته جمعاً وتأليفاً وكتابة.

فقد اتّضحت لديّ تساؤلات حول النصوص، وما استنتجته الأقلام المتخصصة من قواعد تاريخية ثابتة أخذت الكثير من مسلماتها، التي اعتاد على ترديدتها الكتاب - بالتداعي، ولم تصمد أمام تحليل النصّ وتثريه.

وعندما بدأ منهج البحث يتغيّر، فقد تغيّر نمط سير البحث وإطاره من جديد، الأمر الذي حملني على كتابة فصول البحث للمرّة الثالثة، والرابعة تبعاً لتغير المنهج، وتبدّله.

ومن خلال دراستي المتواصلة لمفردات البحث التاريخي، وخصائصه، وما يتعلّق بطبيعة حركة الفقهاء ضمن إطار المتغيرات السياسية، والتطوّرات العلمية، فقد اهتديتُ إلى منهج لدراسة التاريخ إعتدته في التعامل مع الواقعة التاريخية، وهو المنهج الذي طوّره عملياً فيما بعد، بدراستي للتاريخ.

فقد ظهرت نتائج الكثير من الحوادث المُسلّمة مغايرةً لما اعتاد عليه نمط الكتاب من خلال محاكاتهم للنصّ التاريخي واعتمادهم عليه، مما يميّز هذه النتائج عن تلك النتائج الإنعكاسية التي فرضتها النصوص التاريخية، وتحليلات الدارسين على البحث التاريخي بما هو عليه من دعةٍ وسكون، أو تناقض وأضطراب.

كلام حول المنهج

أولاً: المنهج الذي أسّسناه في دراسة التاريخ يعتمد على الانتقال من الواقع إلى النصّ، وعدم الاعتماد على النصوص في تشكيل الواقع، إلاّ إذا طابق النصّ الواقع، واثلف معه. وبهذا الميزان يتميز النصّ الموثوق عن غيره بنتيجة أشبه ما تكون بالمعادلة الرياضية التي قد لا تقبل الخطأ.

ثانياً: يتمّ تشكيل الواقع من خلال ترابط سلسلة أحداث تدور حول الواقعة سواءً أكانت أحداثاً خارجة عنها، أم داخلية فيها. ويندرج في ذلك جميع ما يتعلّق بالواقعة من تاريخ، وما يحيط بها من حوادث، ابتداءً من دراسة العصر الذي وقعت فيه الحادثة، واستقراء ما يتعلّق بالحدث من مفردات جزئية، والانتقال منها إلى الكلّيات، وانتهاءً بتفكيك «الحادثة» وتشريحها، ومطابقة المرويات بعضها مع الآخر للوصول إلى ما تُوصلنا إليه شبكة العلاقات التي أصبحت تطوّق الحدث، وتدور حوله.

تظهر من خلال شبكة العلاقات، الواقعة التاريخية على حقيقتها، وهي ما يُعبّر عنها بالحقيقة التاريخية، حتى ولو كانت النصوص بحدّ ذاتها مضلّلة، أو بعيدة عن واقع الحال.

ثالثاً: المنهج الذي أسَّسناه يحقق رؤية الماضي كما حدث أول مرّة، ويكشف عنها، وبذلك يتحقق إدراك المكتوم، أو المسكوت عنه في حركة الأحداث، حتى المتبنيات الداخلة ضمن إطار تشويه التاريخ، وتركيبه على وفق آليات متنافرة.

رابعاً: يقود منهجنا التاريخي بشكل غير مباشر، إلى تعطيل النصّ، والتقليل من وثاقته، وأهميته. وبالتالي يقود إلى تعطيل كتب التاريخ، والتقليل من وثاقته وأهميتها، الأمر الذي يقود إلى التخلص من إشكالية التعامل مع النص.

خامساً: التعامل مع الحوادث الميّتة بفاعلية المنهج تُعيد لها الحياة، لتتفرض حركتها من ساحة الماضي إلى ساحة الحاضر، على وفق تدرّج زمني متدفّق. لم يقتصر ذلك على حركة هياكل الاشخاص والوقائع والحروب، وإنّما يدخل في ضمنها إعادة تشكيل هياكل الأفكار، والمذاهب، والملل والنحل والأديان، وحتى العلوم النظرية، ومشجّرات الأنساب.

سادساً: اعتمد المنهج عدم غلبة شعور مسبق تجاه حدث تقرير الواقعة الذي يحلّ نهاية المطاف، محلّ حدث الواقعة نفسها، وتدخل ضمنه مفاهيم التعصّب بجميع أصنافها، وكذلك تراكمية التأثير المعرفي الخاطيء.

سابعاً: لم تقتصر مهمة المنهج على معرفة الوقائع القديمة المتعلقة بخبرة الماضي، وإنّما تعدّت إلى اللجوء، لخبرة الحاضر في تفسير الغامض من الأحداث، أو اللامرئي. وهذا لا يدخل ضمن إطار خبرة تفسير الماضي بعيون الحاضر. وإنّما الاستفادة من مفردات الحاضر المعرفية في الكشف عن مفردات الماضي كوحدة ترابطية عضوية. فالصلة بين الماضي والحاضر هي صلة تقمّص. فعدم إدراك الماضي يُسهم في منع رؤية الحاضر، وعدم فهم الحاضر يُسهم في تفتيت الماضي، وضياعه؛ الضياع في الماضي، أو الضياع في الأزمنة، أو الإبحار فيها. وهي جزء من عملية إنفصال الماضي والحاضر

بعضهما عن الآخر . والتأريخ لا يتشكّل إلاّ من مزجهما معاً ، وعدم انفصالهما عن مجرى الأحداث المتدفّقة في الماضي والحاضر دون أن تقف في محطة من المحطات .

ثامناً: إهتمّت النصوص التي تضمّنتها كتبُ التاريخ ، بسرد الأخبار والحكايات عن الماضي ، وتمثّلها كحقائق تُوصل طرفي التاريخ في ماضيه وحاضره . وهذه إحدى الصيغ البدائية في دراسة التاريخ وفهمه .

تاسعاً: من خصائص النصوص التي تضمّنتها كتب التواريخ أنّها نصوص مُربكة ، تدعو إلى النفرة وعدم الانسجام والطمأنينة ، فهي نصوص تأريخية مفتعلة ، معكّرة للصفو ، باعثة للاشمئزاز ، تدخل ضمن دائرة التاريخ المُموّه ، والمُموّه ، الغامض المكتوم .

وقد أُسْتُعيد التاريخ المنهجي المرتبط بسريان الحوادث المتعلقة بالبحث ، على وفق المنهج الذي صمّمناه في دراسة التاريخ ، وتخلّص من حالة الفوضى التي اتصفَ بها على طوال مراحل الزمنية .

عاشراً: من خصائص (النصّ) أنّه يعتمد على التفسير الواحدي للتاريخ ، وهو لا يتعدّى التفسير الطائفي القائم ضمن نطاق الملل والنحل . فهو تاريخ مبنيّ على العنصر الديني المذهبي بكلّ جزئياته ، ودلالاته ، وسقطاته ، حتى ليجد قارئ التاريخ نفسه مُحاطاً بأسوار قلعة ، شاهقة الارتفاع ، في ليلة داكنة سوداء ، لا يهتدي فيها إلى منفذ .

وقد دلّ وضعُ الحاضر على إبطال هذا المنحى في التفسير ، وغيره من التفاسير الواحدية للتاريخ ؛ خصوصاً إذا تعلّق الأمر بنمط تجارب رجال الحكم وأفعالهم . فليس هناك تفسير واحدٍ كلّيّ مستمر للأحداث ، مما يُبطل مقولة التفسير الطائفي للتاريخ ، وينقض أسسها .

تحديد المصطلحات

أولاً: تمَّ إطلاق مصطلح «المؤسسة الدينيّة» على تاريخ الفقهاء السياسي والعلمي دون سواه من المصطلحات، لأنّه مفهوم شامل يجمع في طيّاته مفردات التاريخ الشيعي. أمّا المصطلحات الأخرى فهي مصطلحات لم تمتدّ لتغطي المساحة الزمنية لتاريخ الفقهاء، كمصطلح «الحوزة العلمية»، وما قاربه من مترادفات، لأنّها مفردات مستحدثة لم يتعدّ وجودها القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، فلا تسع إطلاق التسمية لتغطية المراحل المتقدّمة عليها.

ثانياً: أُستُخدم مصطلح «المدرسة» على المكان الذي إزدهر فيه مركز التعليم سواءً أكان بالعراق، أم ببلاد الشام، أو إيران. فأُطلق على المركز الذي نشط به الفقهاء ببغداد أيام الدولة البويهية بمدرسة بغداد، وعلى مركز نشاط فقهاء الحلّة في ظلّ الدولة الایلخانية المغولية «بمدرسة الحلّة»، كما أُطلق على نشاط الفقهاء ببلاد الشام (سوريا ولبنان) اسم «مدرسة جبل عامل». أمّا ازدهار الحركة العلمية بالنجف في ظلّ السلطنة العثمانية القاجارية، فأُطلق عليها إسم «مدرسة النجف - المرحلة الأولى»، كما أُطلق عليها منذ أوائل القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي، اسم «مدرسة النجف - المرحلة الثانية».

أمّا في إيران فأُطلق اسم «مدرسة قم» على المركز الديني الدراسي الذي أصبح من مراكز الاجتهاد عند الشيعة، ويأتي بالأهمية بعد مركز النجف بالشهرة والتألق، والثقل التاريخي والعلمي.

وليس المقصود بمصطلح «المدرسة» ما يُصطلح عليه بالمكان الدراسي التعليمي، الذي هو قسمٌ من المصطلح لا قسيم له، وما أطلقنا عليه اسم المدرسة أقرب إلى مصطلح «الحوزة العلمية» المستخدم في عصرنا على مجموعة حوزات المجتهدين، وما يتعلق بها من وجود طلبة على اختلاف

مراحلهم الدراسية، ومدرسين على اختلاف مستوياتهم، وروابط اقتصادية واجتماعية، وما رافق ذلك من وجود المساجد، ومؤايد الثقافة العامة، وحتى السكن الخاص.

ثالثاً: المصادر المُتَّبعة بالبحث غالباً ما تكون كتباً أصلية، وهي مزيج من مواضيع مختلفة تدور حول الأحداث، وتدخل بضمنها كتب التاريخ، وما يلحق بها من كتب العقائد، وعلم الكلام، والملل والنحل والفرق، والأنساب، وغيرها.

ولم يكن القصد حشد المنقولات من مضانها، وإنما الهدف بناء وحدة ترابطية جديدة لعصور الشيعة، موضوع البحث، عبر التاريخ، وإرجاع تاريخهم إليهم مرة أخرى، بعدما اختفت حقائقه بتقطيع مفاصله الزمنية. وهو جزء من عملية نقد «التاريخ البديل».

رابعاً: بالرغم أن كتاب «تاريخ المؤسسة الدينية» هو كتاب تخصصي بالصميم، فقد حاولت أن أنزل به عن عتبة لغة التخصص إلى مجال القارئ المهتم بلغة تتعامل مع الوقائع بالمباشرة، وتدلل عليها بالوضوح، لكي يكون البحث بمتناول جميع القراء على اختلاف طبقاتهم الثقافية.

خامساً: لا يستطيع القارئ غير المتمرس، أو ممن ليس له مطالعة في الشأن التاريخي المتعلق بهذه الأحداث، أن يدرك النتائج التي توصلنا إليها من خلال المنهج التاريخي الذي أسسناه وطبقناه بشكل عملي على تحليل التاريخ وتفسيره، إلا إذا كان يمتلك خلفية ثقافية في حدود مقارنة مفردات البحث، ولو على سبيل المطالعة، لا التخصص.

سادساً: تضمّنت الفترة الزمنية التي غطّاها هذا الجزء دراسة ما يُسمّى ببداية مرحلة الغيبة الكبرى، وبالتحديد منذ إحتلال البويهيين عاصمة الخلافة العباسية أوائل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وانتهاءً بالقرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، أي المرحلة التي اصطُلحَتْ عليها

تسمية «العصر الصفوي الأول»، المبتدئة بعصر الشاه إسماعيل الأول (٩٠٧ - ٩٣٠هـ/ ١٥٠٢ - ١٥٢٤م)، والمنتية بعصر الشاه عباس الصفوي (٩٩٦ - ١٠٣٨هـ/ ١٥٨٧ - ١٦٢٨م) الذي تعتبر ولاية حكمه بداية لمرحلة العصر الصفوي الثاني. أما العصر الصفوي الثالث فيبدأ بعد هذه المرحلة حتى سقوط الدولة الصفوية سنة ١١٤٨هـ/ ١٧٣٦م.

سابعاً: لم تكن منهجية البحث المركزة على دراسة هذه المرحلة الزمنية التي طولها سبعة قرون قد فصلت بين دراسة السيرة الشخصية، أو النشاط العام للفقهاء، عمّا يدور حولهم من متغيرات فكرية أو سياسية أو اجتماعية. فقد إنصبّ البحث على دراسة «المؤسسة الدينية الشيعية» كوحدة عضوية متكاملة على مدى العصور التي تقلّبت فيها، ليظهر الوضع العام لمؤسسة الفقهاء ضمن إطار التعامل مع الواقع كما هو، وتنزيهه من الشوائب العالقة به.

أمّا النتائج التي إعتدّها البحث، فقد فصلت في ثنايا تحليل النصوص، ثمّ لخصت مرّة أخرى متسلسلةً لكي يصل إليها القارئ بسهولة دون أن تضيق عليه مواردها في زحمة البحث وتفرّعاته.

وبعد:

فهذا كتابٌ أقدمه للقراء بعد جهود مضيئة استمرت طوال خمسة عشر عاماً، وكلّي أمل أن تكون مثل هذه الدراسات مدخلاً لقراءة مفردات التاريخ، ودراسته على وفق أسس منهجية.

وحسبي هذه المساهمة المتواضعة التي أتمنى أن تدفع المتخصّصين، والناهين من أبناء المستقبل إلى إكمال هذا المنهج، وإغنائه.

جودت القزويني

٧ أيار ٢٠٠٣م

الفصل الأول

تاريخ مدرسة بغداد

تتم دراسة مبحث «مدرسة بغداد» ضمن إطارين؛ الأول: ما أعتاد عليه الكتاب من سماعه أو قراءته في ضبط مراحل التاريخ، وأحداثه، والوثوق بنصوصه والاعتماد عليها. وهذا ما تحقق في قراءة النصوص ضمن تحليل السرد التاريخي.

أمّا الإطار الثاني: فقد تضمّن نقداً للنصوص ومحااجة لها في جميع تفاصيل الأحداث المتعلقة بالبحث، والتي تركّزت على التاريخ الشيعي في هذا العصر، العصر البويهي، وهو ما يُوافق منهجنا في تقسيم مراحل التاريخ، ومناقشة نصوصه. وقد وُضعت، لأجل ذلك، بعض الملاحظات تحت عنوان «تفصيل مفردات البحث».

إحتلال البويهيين عاصمة الخلافة

بدأ ازدهار التشيع في بغداد باحتلال البويهيين عاصمة الخلافة العباسية سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م، وبظهور شخصيات شيعية في غاية الازدهار العلمي.

فقد شهدت هذه الفترة الزمنية بالذات انقسامات سياسية، وبقيام دول صغيرة مُنيت بها المملكة الإسلامية، وانفصلت عنها^(١). وكانت بغداد لَمَّا تزل بيد الخلفاء العباسيين الذين كانوا بدورهم محتفظين بسيادة معنوية على الدويلات المنفصلة عنها، والتي كانت تُقدّم للخليفة العباسي الدعاء،

(١) ابن طقطقا، الفخري في الآداب السلطانية، (بيروت، ١٩٨٠)، ص ٢٨٠.

والخُطب في المناسبات الدينيّة، وتشتري منه الألقاب^(١).

كان بنو بويه من الديلم، وهم مُقيمون بالجبال الواقعة في الجنوب الغربي من شاطئ بحر (قزوين)، وقد قيل إنهم أسلموا على يد فقيه شيعي كبير هو الحسن بن علي الأطروش^(٢) المُلقّب بالناصر الكبير صاحب الديلم (ت: ٣٠٤هـ/٩١٦م)، الذي جمعهم، واستولى بهم على طبرستان سنة ٣٠١هـ/٩١٣م^(٣).

لَمّا تدهورت الأحوال في عاصمة الخلافة بسبب الصراع على إمارة الأمراء، والحروب بين طوائف الجُند من الديلم والترك؛ زحف أحمد بن بويه إليها، فهرب الجُند من الأتراك بعدما عجزوا عن رده، فأستقبله الخليفة المُستكفي، وولاه إمارة الأمراء، ولقّبه «مُعزّ الدولة».

وقد حرص البويهيون على استمرار منصب «أمير المؤمنين» للخليفة العباسي باعتبار أنّ النظرة الدينية إلى الخلافة العباسية كانت لا تزال قوية،

(١) حول طبيعة علاقة البويهيين مع الخلفاء العباسيين، يُراجع:

Kabir, Mafizullah, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta, 1964, p. 186.

(٢) اكّد المرتضى في كتابه (شرح المسائل الناصرية المطبوعة مع الجوامع الفقهية بطهران عام ١٢٧٦هـ/ ١٨٦٠م) أنّ الأطروش من علماء الإمامية، وذكر أنّ بنيه كانوا على عقيدته. وذكره النوري بقوله: «هو صاحب المؤلفات الكثيرة على مذهب الإمامية، التي منها مائة مسألة صحّحها سبطه علم الهدى، وسماها بالناصريات، وهو الذي خرج بطبرستان، والديلم في خلافة المقتدر، وتوفي، أو استشهد بآمل». ولعلّ الخلط بين كونه زيدياً، أو إمامياً ناشيئاً من تطابق الاسم واللقب، وموضع الوفاة بينه، وبين الحسن بن زيد (الذي قيل إنّه إمام الزيدية المُلقّب بالداعي إلى الحق، وقد توفي بطبرستان سنة ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م). (النوري، الميرزا حسين، مستدرك وسائل الشيعة، ج ٣، قم، ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م، ص ٥١٦. ومقدمة الشيخ عبد الحسين الحلّي على كتاب «حقائق التأويل» للرضي، والطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٧، ص ١٦. ومقدمة الصّفار على ديوان المرتضى، ج ١، ص ٤٨).

(٣) باشا، حسن، دراسات في تاريخ الدولة العباسية، (القاهرة، ١٩٧٥م)، ص ٨٦.

بحيث أنّ البويهيين لم يجرؤا على اتخاذ خطوة مخالفة لها، كما لم يكن لهم مشروع عقائدي محدّد حتى يُطالب الرأي العام الشيعي باقرار مشروعه السياسي.

وفي مقابل حفاظ البويهيين على منصب «الخلافة»، فقد حاولوا سلب الخلفاء نفوذهم العام، ولم يُبقوا من الخلافة إلّا مظهرها. وقد عمدوا إلى إطلاق ألقاب من نوع آخر اختصّت بالخلفاء، وقد استعيض بها عن التفوّه باسم الخليفة، ومن تلك الألقاب: «المقامات الشريفة، والمجلس، والحضرة» كتعويض عن النفوذ المفقود، أو رغبة في الاحتفاظ بمراسم (الخلافة) التي ضاع سلطانها الفعلي^(١).

عمل البويهيون بسياسة الانفتاح، وإطلاق الحريات الفكرية، وهذه السياسة ميّزت العصر البويهي عن غيره من العصور المتقدمة أو المتأخرة عليه. فقد كانت سياستهم قائمة على أساس التقارب بين المذاهب الفكرية، وإعطاء الفرصة الكاملة للتعبير عن الرأي، وفسح المجال لزعماء المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وغيرهما من التعبير عن آرائهم ومعتقداتهم في مناقشات حرّة مع أرباب المذاهب والفرق الاعتقادية.

إنّ هذه الفترة بالذات - حفلت بظهور فرق، ونحل، وبانقسام كبير في الآراء في مجادلات فكرية مُعقّدة خصوصاً في مجال علم الكلام؛ حيث كثر النقاش حول مواضيعه؛ ومن ذلك الجدل في «صفات الخالق»، و«أفعال الإنسان في الجبر والاختيار»، وحول «الامامة والخلافة»، وما يتصل بمسائل كلامية كانت جميعاً محور جدل بين الكبار.

والذي صوّرته أقلام الكتاب أنّ البويهيين لم يكونوا حريصين على تأكيد إنتمائهم المذهبي بقدر ما كانوا حريصين على الاحتفاظ بمقاليد السلطة السياسية

(١) باشا، دراسات في تاريخ الدولة العباسية، ص ٩٣ - ٩٤.

في الحكم؛ وعلى ذلك إختلف الباحثون في تحديد هويتهم المذهبية بعدما اتفقوا على نسبتهم إلى التشيع؛ فأعتقد بعضهم أنهم «زيدية»، ونسبهم آخرون إلى المذهب الإسماعيلي، وأكد طرف ثالث أنهم «إثنا عشرية»^(١).

وقد ذهب بعض الباحثين إلى الاعتقاد أن البويهيين كانوا على المذهب الزيدي، ثم تبوأ المذهب الإثني عشري للملائمة لهم من الناحية السياسية في إيجاد أرض صلبة من العراقيين يستندون إليها في تثبيت أركان دولتهم^(٢).

لكن البويهيين بالرغم من تشيعهم المذهبي لم يفكروا فيما بعد بمشروع سياسي شيعي كما أن فقهاء الشيعة واصلوا سياسة المصالحة معهم دون أن يتعرضوا لقضية شرعية هذه السلطة.

بيد أن الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ / ٩٦٦ - ١٠٤٤ م) كتب سنة ٤١٥ هـ / ١٠٢٤ م بحثاً بعنوان «مسألة في العمل مع السلطان»^(٣)، حاول فيه أن يجيب على سؤال وجهه إليه الوزير الفاطمي ابن المغربي (ت: ٤١٨ هـ / ١٠٢٧ م) في جواز العمل مع السلطة البويهية وعدمه. وقد أثبت من خلال أدلة القرآن، والسنة والعقل جواز العمل ضمن دائرة المصلحة الإسلامية العامة، هذا إذا صحت نسبة هذه الرسالة.

(١) محمود، حسن أحمد، العالم الإسلامي في العصر العباسي، (القاهرة، ١٩٦٦ م)، ص ٥٢٦؛ والشابي، علي، الشيعة في إيران، (تونس، ١٩٨٠ م)، ص ١٣٣.
(٢) مقدمة الدكتور Haward على كتاب الارشاد للشيخ المفيد (الطبعة الانكليزية)، صدرت بعنوان:

The book of guidance into the lives of the Twelve Imams, London, 1981, p. xxi.

وينظر كذلك: الشيباني، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ٢، ص ٣٩.
(٣) طبعت هذه الرسالة أول مرة في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى، (قم، ١٩٨٥ م)، ص ٨٩.

فقهاء العصر البويهي

خلال العهد البويهي ظهر فقهاء كبار تناوبوا بنجاح على قيادة الشيعة، وكان محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣هـ/ ٩٤٨ - ١٠٢٢م) الفقيه الأول الذي يُعتبرُ الرائدَ لمدرسة الاجتهاد عند الاثني عشرية، وتبعهُ إثنان من تلامذته هما؛ الشريف المرتضى، والشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ/ ٩٩٥ - ١٠٦٨م).

أدّى هؤلاء الفقهاء الثلاثة أدوارهم العلمية تبعاً للظروف التي أحاطت بهم، كما أسَّسوا أركان المذهب الشيعي، واستفادوا من تنقية التراث الذي وصلهم في إرساء الأسس العقائدية للطائفة.

وقد إمتدت حياتهم لتشملَ حكم عُضد الدولة البويهي (٣٦٧ - ٣٧٢هـ/ ٩٧٨ - ٩٨٣م)، ثم استمرت حتى سقوط البويهيين، واحتلال السلاجقة لبغداد عام ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م.

تميزت المرحلة الأولى من نفوذهم بأستقرار الحكم البويهي، أما المرحلة الثانية فقد سادتها الاضطرابات الداخلية.

ونتيجةً للحرية التي تمتع بها هذا العصر فقد أصبحت (بغداد) مركزاً إستقطب قادة المذاهب الدينية، على اختلاف مشاربهم، من مختلف بقاع العالم.

وبالرغم من ظهور الشيعة كمدرسة بدأت تتبلور فكرياً في هذه المرحلة، إلا أنَّ المؤسسة الدينية المتمثلة بالفقهاء لم تُسجَل أيّ نشاط سياسي يخدم السلطة البويهية بشكل مباشر، أو تُسهم في مناصب حكوميَّة مهمة؛ بل حرصت على أداء وظيفتها بطريقة متوازنة مع الظروف السياسية غير المستقرة.

كان التيار التقليدي - الذي يمثله المفيد - مدعوماً من قبل البويهيين أنفسهم، وبالتحديد من قبل عضد الدولة. وكان هذا الحاكم القوي يقصد زيارة شيخ الشيعة في داره، كما كان يعقد مجالس فكرية عامة لمناقشة

الاختلاف بين وجهات نظر التيارات الكلامية المتباينة، يحضرها بنفسه. ولمّا تفوَّق المفيد في بحث «الإمامة» على القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: ٤١٥هـ / ١٠٢٤م)، قيل إنّ عضد الدولة قدّم له هدايا ثمينة، واقتطع له بعض القرى التي تُحيط ببغداد، كما أجرى الرواتب لتلامذته^(١).

أمّا من جهة ثانية فقد كان عضد الدولة متيقضاً من شخصيّات سياسية، وكان أبو أحمد الحسين الطاهر (٣٠٣ - ٤٠٠هـ / ٩١٥ - ١٠١٠م) - والد المرتضى والرضي - قد أُبعدَ إلى شيراز عام ٣٦٩هـ / ٩٧٩م لاتهامه بتأييد بعض رجال الأسرة البويهية المناوئين لحكم عضد الدولة.

وأبو أحمد الحسين هو ابن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم المرتضى بن الإمام موسى بن جعفر المعروف بالكاظم (ع)، من الشخصيّات السياسية والعلمية الموقّرة.

تزوَّج من فاطمة بنت الحسين المعروف بالناصر الصغير ابن أحمد بن الحسن الأطروش المعروف بالناصر الكبير (صاحب الديلم) بن علي (العسكري) بن الحسين بن علي (الأصغر) بن عمر الأشرف بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ع).

والحسين بن أحمد (الناصر الصغير) هو ابن خالة عزّ الدولة بختيار، أحد سلاطين آل بُويه، ولد سنة ٣٣١هـ / ٩٤٢م، وكانت بينه، وبين ابن عمّه عضد الدولة وقائع انتهت إلى قتله ٣٦٧هـ / ٩٧٧م^(٢).

عُرف الحسين أبو أحمد (والد الشريفين) بالكفاءة السياسية، وقد صوّرته النصوص بأنّه كان رسول سلام بين آل بُويه، وبين الممالك المحيطة بهم، أمثال الحمدانيين، والأتراك، والديلم.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٢، ص ١٥، وابن الجوزي، المُنتظم، ج ٨، ص ١١.

(٢) رجال بحر العلوم، ج ٣، ص ٢٥.

وذكرت النصوص أنَّ من مهمات الحُسين أنَّه كان سفير الخلفاء والملوك والأمراء في الأمور المهمة، حيث سُقِرَ أيام معزّ الدولة البويهى ليقوم بوساطة بينه وبين الأتراك. كما توسَّط للصّح بين معزّ الدولة، وآل حمدان.

ولمّا اختلف بهاء الدولة (٣٧٩ - ٤٠٣هـ / ٩٨٩ - ١٠١٣م) سنة ٣٨٤هـ / ٩٩٤م مع أخيه صمصام الدولة (٣٧٢ - ٣٧٦هـ / ٩٨٢ - ٩٨٦م) سافر الحُسين والد الشريفين إلى بلاد فارس للاصلاح بينهما^(١).

وقيل إنّ الخليفة العباسي الطائع كلّفه لتسكين الفتن المتتالية في العاصمة أيام ملوك الديلم البويهيين، وبين العسكريين البغداديين والفرس من جهة، وبين الشيعة والسُنة من جهة ثانية.

أسندت نقابة الطالبين للحُسين مرّات عديدة، كما أُضيفت إلى مناصبه أمانة الحج، والنظر في المظالم.

وكان قد تعرّض للحيف السياسي سنة ٣٦٩هـ / ٩٧٩م عندما قبضَ عليه عضد الدولة (وعلى أخيه أحمد)، ومعهم بعض الأشراف، وسجنهم في إحدى القلاع بفارس^(٢). وقيل في سبب إعتقاله إنّ عضد الدولة استعظم أمره، وخشي منه، وطمع في أملاكه^(٣). كما قيل إنّ أمر سياسي بعدما مال الحسين إلى بعض أقارب عضد الدولة في صراعهم السياسي معه.

وبالرغم أنّ مثل هذه التفاصيل هي في حدّ ذاتها غير قابلة للتسليم، إلّا أنّ فترة اعتقال الحسين، كما حدّدت المصادر، قاربت سبع سنوات، ولم يُطلق سراحه إلّا عام ٣٧٦هـ / ٩٨٧م، أي بعد تولّي شرف الدولة بن عضد الدولة السلطة، حيث ردّ إليه إعتباره، وأملاكه المُصادرة.

(١) ابن أبي الحديد، ج ١، ص ١٠.

(٢) ابن الأثير، ج ٨، ص ٥٦٦.

(٣) ابن الجوزي، المنتظم، ج ٧، ص ٩٨.

لم تُفصّل حياة الشريف الحسين الموسوي شأنها شأن بقية المفردات التاريخية المنسوبة سوى ما ذكر من أوصافه بأنّه كان مضيافاً شجاعاً، يقضي الحقوق، ويوزّع الصدقات، وينظر في حال الفقراء، ويبني المساجد. وقد مدحه ورثاه ولداه المرتضى والرضي. وللشاعر أبي العلاء المعري مرثية فيه^(١).

والذي يبدو أنّ موقف عضد الدولة من الحسين الطاهر كان متصلاً بموقفه السلبي من أبناء الناصر الكبير الحسن بن علي الأطروش. وقد ورث صفة التمرّد الرضي (٣٥٩ - ٤٠٦هـ / ٩٧٠ - ١٠١٥م) الذي كان يرى أنّ دولة البويهيين هي دولة جدّه لأمة الناصر الكبير وكان يُعبر عن تمرّده بقصائد شعرية أقرب ما تكون إلى التلميح منها إلى التصريح نتيجة لقوة عضد الدولة، ومحبة أهل العراق له.

أمّا في المرحلة التالية - كما صوّرتها النصوص - والتي تبدأ بوفاة عضد الدولة عام ٣٧٢هـ / ٩٨٣م فقد طالت المحنة السياسية الشيخ المفيد، وعموم الشيعة، حيث إتّسم الحكم البويهي بعد وفاة عضد الدولة بصراعات بين الأسرة البويهية، وفتن داخلية أثارتها قوى سياسية ناشطة مُتخذة من المذاهب السنية واجهة للصراع. وقد بلغ الضعف أوجه في السنوات العشرة الأخيرة من القرن الرابع الهجري، ونتيجة لهذا الضغط السياسي حاول البويهيون مواجهة القوى المُتخذة من النفوذ السني مبرّراً للوصول إلى الحكم بمبادرة التخلّي عن الهوية الشيعية، والظهور بمظهر الخلافة العباسية السنية، حيث عمّد الحسن ابن أبي جعفر الملقّب بعميد الجيوش (ت: ٤٠١هـ / ١٠١١م)، وهو ممن ولي وزارة بهاء الدولة سنة ٣٩٢هـ / ١٠٠٢م، إلى منع الاحتفالات الشيعية بعيد الغدير، وبالمناسبات الدينية في ذكرى «عاشوراء»

(١) ديوان المرتضى، ج ١، ص ٣٤٦، ٣٨٢. وديوان الرضي، ج ٢، ص ٢٩٠. وشروح سقط الزند، ج ٣، ص ١٢٦٤.

خشية إثارة مشاعر السنة، كما نُفي المفيد عن بغداد عام ٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م للسبب نفسه^(١).

وتفاقم الوضع الداخلي للبويهيين سنة ٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م حيث استُهدف المفيد بالإعتداء في عملية إثارة مشاعر الشيعة، وهو في مسجده ببغداد، فجُوبه هذا الاعتداء باعتداء آخر على إثنين من كبار القضاة السنة مما خلق مبرراً للدولة بإحراق دور الشيعة التي تجمعت في القسم الغربي من بغداد، ونفي المفيد عنها.

وقد ذكر بعض المؤرخين أنَّ رجوع المفيد إلى بغداد مرّة ثانية كان بتدخل علي بن مزيد الأسدي (ت: ٤٠٨هـ/ ١٠١٧م)^(٢) الذي كان رئيساً للإمارة «المزيدية» الشيعية المتمركزة بمدينة الحلة^(٣).

أمّا عن الجهة التي ذهب إليها المفيد فلم يُشر أحدٌ من الباحثين إليها، وقد اجتهد بعض الكتاب المعاصرين^(٤) في المسألة إلا أنَّ قصة نفي المفيد بقيت تدور في دائرة الظن والاحتمال، الأمر الذي يُعزّز القول إنَّ حادثة الاعتداء على المفيد، وإحراق بيوت الشيعة هما في حدّ ذاتهما - عملية لاسكات المعارضة المتمثلة بالتيار السني ضد السلطة البويهية نفسها، هكذا أوحى المرويّات.

(١) ابن الأثير، البداية والنهاية، ج ١١، ص ٤٢٨.

(٢) المنتظم، ج ٨، ص ١١.

(٣) ابن الأثير، ج ٩، ص ٧١.

(٤) مقدمة كتاب الخصال للصدوق، ص ٥٧، وبحر العلوم، الدراسة وتأريخها في النجف، ص ١٦.

الشيخ المفيد: أعباء مرحلة ما بعد الغيبة

واجه المُفيد التيارات الفكرية التي عصفت بالمذهب الشيعي، وقد تحمّل عبء فترة ما بعد الغيبة الكبرى التي تصدّى أستاذه محمد بن أحمد ابن الجُنيد الأسكافي (ت: ٣٨١هـ/ ٩٩١م)، وفقه آخر هو الحسن بن علي ابن أبي عقيل العمري (كان معاصراً للكليني المتوفى سنة ٣٢٩هـ/ ٩٤١م) لملء فراغها. ونتيجةً للاجتهاد في الرأي أدان جمهور علماء الشيعة محاولة ابن الجُنيد في الأخذ بالاجتهاد في الأحكام الشرعية لاتهام طريقته خروجاً على طريقة المذهب الذي ينفي الأخذ بالقياس، أو استخدام (الرأي) الشخصي في استنباط الأحكام. ومما ساعد على انتصار هذا الخط إن (القياس)، و(الرأي) مُصطلحان ظهرا في المدارس السُنية منذ فترة مُبكرة، وجُوبه بالرفض من أئمة الشيعة أنفسهم.

من هنا كان المفيد يقضاً تجاه الاجتهادات الفكرية المتباينة، وتيارات الفرق الغالية؛ لذلك كان عمله مبتنئاً على محورين:

الأول: على الصعيد المذهبي (الداخلي).

حيث انصبّت جهوده على:-

أ- تصحيح ما يتصل بالمذهب الشيعي، وتنزيهه من الانحراف العقائدي الذي يمكن أن يتسرّب إليه من ظهور التيارات الغالية. كما حرص في عملية تشريع الأحكام على الالتزام بالأصول المعتمدة في عملية التشريع، ورفض ما تسرّب إلى المذهب عن طريق بعض الفقهاء قبله، من الاعتماد على الأدلة السُنية في استخدام الرأي والقياس. وقد ردّ أستاذه ابن الجُنيد - الذي نُقل عنه الأخذ ببعض المقولات السُنية - ردّاً عنيفاً، وخطأه في موارد عديدة^(١).

وقد أثر هذا المسلك على تلامذة المُفيد فاعتمدوا آراء أستاذهم في ردّ

(١) المعالم الجديدة، ص ٥٥.

ابن الجُنيد . إلاَّ أنَّ اعتبار هذا الفقيه أُعيدَ بعد قرنين من الزمن على يد فقهاء مدرسة الحلّة ، حيث اعتمدَ المُحقّق الحليّ (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ / ١٢٠٦ - ١٢٧٧ م) ، والعلامة الحليّ (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ / ١٢٥٠ - ١٣٢٥ م) على مؤلفاته ، ونقلوا كثيراً من آرائه الفقهية في كتبهم .

ويبدو أنَّ الأسلوب الذي اتبعه المُفيد في ردّ أستاذه كان ضرورة لاصلاح المذهب من جهة ، والاطمئنان إلى عمل المُفيد نفسه من خلال بيان حرصه على سلامة المذهب - من قِبَل المتحفّظين - وإبعاد موارد النقد عن طريقته الاجتهادية من جهة أخرى .

ب - الاهتمام بالكفاءات المؤهلة للزعامة الدينيّة ؛ فقد تخرّج عليه مجموعة من العُلماء كان من أهمهم المرتضى الذي تولّى الزعامة بعده ، والطوسي ، وأبو الفتح الكراجكي (٣٧٤ - ٤٤٩ هـ / ٩٨٤ - ١٠٥٧ م) الذي تولّى زعامة الشيعة في بلاد الشام .

الثاني : على الصعيد الخارجي .

دأب الشيخ المُفيد على مكافحة التيارات العقائدية المُخالفة بالحوار المُباشر مع كبار قادتها ، وبالتصدي لنقدها فكرياً عن طريق إفراذ بحث أو رسالة تتضمن مناقشة الآراء المختلفة ، وإقرار الرأي الذي يراه من خلال مصادره الخاصة به .

وقد اشتهر المُفيد بالمناظرات ، وعُرفَ بالجدل ، وعُدَّ من المُتكلّمين ، حيث غلبت هذه الصفة على ملكاته العلمية الأخرى . وقد حرص على تسجيل «مناظراته» بنفسه في كتاب خاص سمّاه «العيون والمحاسن» حاول تلميذه الشريف المرتضى أن يُصحّحه ويختصره بكتاب سمّاه «الفصول المختارة من العيون والمحاسن» .

ومضافاً للأسماء الكبيرة التي ظهرت في ثنايا هذا الكتاب كأسماء زعماء

المعتزلة والأشاعرة، والزيدية والإسماعيلية، والمُحدثين، وغيرهم، فقد أوضحت هذه المجالس طبيعة الحياة الاجتماعية، ومنحى الإتجاه العقلي في تلك المرحلة، كما رسمت صورة للمناظرات التي كانت تعقد في بيوت الأشراف، والقضاة، وغيرهم. وحرصت بعض المناظرات بإحصاء عدد الحاضرين، والجهات التي تصدى (المفيد) لمناظرتها.

ونظراً لما تحتل هذه المجالس من الشهرة والصدارة العلمية فقد أشار إليها مؤرخون كبار كاليافعي، وابن النديم، وأبو حيّان التوحيدي^(١).

الحسين الطاهر: الزعامة السياسية

أمّا على الصعيد السياسي الشيعي فقد كان الحسين الطاهر (والد الشريفين المرتضى والرضي) ممثلاً لهذا الإتجاه، وكان هذا الرجل قد جمع بين السلطتين الدينية والسياسية، وقد ظهرت سلطته الدينية في المفاوضات التي دارت بين دولة البويهيين، ودولة الحمدانيين التي نجح فيها بتقريب أوجه الاختلاف بين الدولتين الشيعيتين.

أما نفوذُه السياسي فقد ظهرَ في إخماد الفتن التي حلت ببعض المناطق المتمردة ضد السلطة البويهية عام ٣٦٨هـ / ٩٧٩م، والتي تمكن من إخضاع أهلها بعد حرب شديدة.

ونتيجةً لتزايد نفوذ الحسين الطاهر بعد الانتصار الذي حققه على خصومه البويهيين في «ديار مُضر» خشيَ عضد الدولة منه، فاعتقله في شيراز سنة ٣٦٩هـ / ٩٨٠م، وبقي منفيّاً حتى وفاة عضد الدولة سنة ٣٧٢هـ / ٩٨٣م.

وقد حاول شرف الدولة البويهي إعادته من منفاه إلى العراق، وردّ إعتباره

(١) اليافعي، مرآة الجنان، ح ٣، ص ٢٨. وابن النديم، الفهرست، ص ٢٥٢. والتوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٤١.

بعد وفاة أبيه عضد الدولة، وقلَّده مناصب رسميَّة تتناسب مع مكانته الروحية حيث ولاه نقابة الطالبين، ثم القضاء، وولاية الحج^(١).

إنَّ طموح الحسين الطاهر السياسيَّ ربَّما كان مُتأثِّراً من صلته بأُسرة الحسن الأطروش المُلقَّب بالناصر الكبير؛ فقد تزوج من هذه الأسرة التي بقيت تحتفظ بسمعتها السياسية والدينيَّة، وقد ورث ولده الشريف الرضيَّ طموحه هذا، في حين أنَّ ولده الشريف المرتضى بقي ملتزماً بمنهج أستاذه المفيد في الرئاسة الدينيَّة بعيداً عن دائرة الصراع السياسيَّ بالرغم من توليه منصب «نقابة الطالبين» بعد وفاة الرضي عام ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م، والذي يُعدُّ من المناصب المتوارثة لهم.

· الشريف المرتضى: مرحلة التأسيس

ونظراً لاتجاه المرتضى العلمي فقد كان متمماً للجهود التي قدَّمها المفيد، والتي كانت بدايات التأليف في المسائل المذهبية المختصة بعلم الكلام، أو علم استنباط الأحكام (أصول الفقه)؛ حيث طوَّر تلك المباحث، وهذَّبها، وأفرَد لها بحوثاً مُطوَّلة.

شكَّل المرتضى ظاهرةً متميزةً في تأريخ الفقهاء الشيعة على الإطلاق حيث أحدث انعطافاً عقلياً هائلاً مكَّنه من تشكيل نظريات المذهب الشيعي الإمامي على وفق قواعد جديدة. وتعتبرُ مرحلته نقلةً في تأريخ التأليف المذهبي للشيعة على الإطلاق، وقد شهد بذلك العلامة الحلي الذي اعتبر مؤلفاته الأساس الذي أُبنيَّ عليه المذهب الشيعي الإمامي^(٢).

تميَّز المرتضى بمنهج الرفض العقلي الذي صَبَغ فيه كتاباته في علم الكلام، والتشريع وتفسير القرآن.

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٢١٧. والمتنظم، ج ٧، ص ٢٢٦.

(٢) النوري، مستدرک الوسائل، ج ٣ (قم، ١٩٠٣م)، ص ٥١٦.

ونتيجةً لهذا المنحى العقلي الحاد فقد رفضَ أخبار الآحاد، واقتصرَ على الأخذ بالروايات المتواترة فقط، وهو بذلك كان من السابقين للدعوة إلى فتح باب الاجتهاد^(١).

وقد حاول الاستقلال بمنهجه العقلي، وصياغة مؤلفاته على هذا المنهج، وبذلك ناقش أستاذه المفيد في كثير من المسائل المتعلقة بعلم الكلام، واختلف معه^(٢). كما ناقش من جهة ثانية المُعتزلة الذين يُشاركونه في المسلك العقلي أيضاً، وردَّ على عبد الجبار المُعتزلي بكتاب كبير في موضوع الإمامة سمَّاه الشافي^(٣).

توسعت زعامة المرتضى بعد وفاة المفيد عام ٤١٣هـ / ١٠٢٢م، وأتجهت أنظار الشيعة في البلدان المُتاخمة إليه تسألُهُ عن مشكلات المسائل الدينية، وتنتظرُ أجوبته عليها. وقد تشكَّلت من ذلك مجموعة كبيرة من الكتابات طُبعت عام ١٩٨٥م بعنوان «رسائل الشريف المرتضى». وقد حوت هذه الرسائل الاستفتاءات في المسائل الدينية والبحوث الكلامية والفقهية، ومواضيع متعددة أخرى. كما نُسبت من بينها إليه رسالة (العمل مع السلطان)^(٤)، كان أول مَنْ تنبَّه إليها من الباحثين هو البروفسور W. Madelung الذي ترجمها إلى اللغة الإنكليزية، ووضع مقدِّمةً لها^(٥).

وفي ظلَّ زعامته سعى المرتضى إلى تنظيم الدراسة الدينية، والاهتمام

(١) محيي الدين، عبد الرزاق، أدب المرتضى، (بغداد، ١٩٥٧م)، ص ١٦٨.

(٢) أَلَّف سعيد ابن هبة الله الراوندي (ت: ٥٧٩هـ / ١١٨٣م) كتاباً في الاختلاف بين المفيد والمرتضى في بعض مسائل علم الكلام، وقد ذكر (٩٥) مسألة وقع الاختلاف بينهما فيها. (الطهراني، الذريعة، ج ٦، ص ٣١٤).

(٣) طبع بتحقيق السيد عبد الزهراء الحُسَيني الخطيب عام ١٩٨٧م (في أربع مجلدات).

(٤) رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٨٩.

(٥) Madelung, W. "A Treatise of the sharif al-Murtada on the legality of working for the Government, *Bulletin of school of Oriental and African studies*, XL III, 1, 1980, pp.18 - 31.

بطلبة العلم؛ حيث خَصَّصَ رواتب شهرية لهم، ووفَّرَ مستلزمات التأليف من الورق والمحابر، يُنفقُ أغلبه من الموارد الخاصة التي كانت تُدرُّ عليه من أراضٍ زراعية كان يمتلكها^(١).

شيخ الطائفة الطوسي: منهج التوازن العلمي

. تخرَّج على يد الشريف المرتضى تلامذة، كبار حفظوا مدرسة الاجتهاد؛ وكان محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م) أعظم تلامذته على الإطلاق، وهو الزعيم الثالث في مدرسة بغداد الذي استطاع أن يُكمل أهداف هذه المدرسة، ويكون آخر فقيه كبير للشيعة ليس لهذه الفترة فحسب، بل لفترة طويلة من تاريخ مدرسة الاجتهاد، وصلت بعد أكثر من قرن من الزمان إلى فقهاء مدرسة الحلة.

إلتزم الطوسي - الذي لُقِّب بشيخ الطائفة^(٢) الخطَّ العلمي الذي بدأه أستاذه المفيد، والمرتضى، ولم تُسجل حياته التي قضاهما تحت ظلالهما سوى شرح لكتاب فقهي كان المفيد قد عمَّد فيه إلى الافتاء بمتون الروايات بحذف إسنادها؛ حيث أرجع الطوسي مصادر الفتوى إلى الأحاديث التي اعتبرها موثقة، واختار ما رآه صحيحاً من كتاب (الكافي) للكليني، وبعض المجاميع الحديثية القديمة. وقد أصبح كتاب (المُقْنَعَة) بفضل هذا الجهد أحد كُتب أربعة مُعْتَمَدة في علم الحديث عند الشيعة، والذي اطلق عليه اسم «تهذيب الأحكام».

(١) البحراني، يوسف، لؤلؤة البحرين، (بيروت، ١٩٨٦م)، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، ص ٣١٧.

(٢) مقدمة السيد محمد صادق بحر العلوم على كتاب الفهرست للطوسي، (بيروت، ١٩٨٣م)، ص ٥. وكذلك يُنظر:

Hidayet, Hosain, M., «al - Tusi», *The first Encyclopaedia of Islam*, VIII, Leiden, 1987, p. 982.

أمّا بعد تولّي الطوسي رئاسة المذهب فقد قدّم جهوداً علمية استطاع من خلالها أن يجمع بين المنحى العقلي والنقلي، ويُقلّل من حدّة الانعطاف العقلي الحاد الذي انتهجه أستاذه المفيد والمرتضى.

وقد أصبح الطوسي الوريث الأول للتراث الشيعي، حيث قام بإعادة صياغته وتنقيحه وفقاً لمنهجه العلمي المتوازن. وأهمّ المواضيع التي كتب بها، وأصبحت مصدراً من مصادر الفكر المذهبي الشيعي هي: تفسير القرآن، الفقه، أصول الفقه، الحديث، علم الرجال، الفقه المُقارن.

وتعتبرُ المرحلة التي عاشها الطوسي في بغداد، والتي تُقدّر بأربعين عاماً، من أخصب الفترات التي ساعدته على وضع مؤلفاته المهمة. وقد اكتسبت هذه الكتب ميزة خاصة جعلت معظم مؤلفي الشيعة في القرون اللاحقة يستقون منها مادتهم العلمية، ويكوّنون مؤلفاتهم، لأنّها حوت الكتب المذهبية القديمة والأصول القديمة التي كتبها الشيعة قبله^(١).

ونظراً لمكانة الطوسي العلمية فإنّ الخليفة العباسي القائم بأمر الله (ت: ٤٢٢ - ٤٦٧ هـ / ١٠٣١ - ١٠٧٤ م) أراد تعميم محاضراته على طلبة الدراسات الدينية من مختلف المذاهب الإسلامية؛ فخصّص لهذا الغرض «كرسيّ الكلام» له؛ الذي اعتبره بعض الكتّاب المعاصرين منصباً رسمياً لا يتأتّى إلاّ لذوي المكانة العلمية المتميزة^(٢).

وبعد احتلال السلاجقة لبغداد عام ٤٤٧ هـ / ١٠٥٥ م تعرّض الطوسي للفتنة السياسية حيث كُبت دأره، وأُحرقت مكتبته الفريدة على وجبات نظراً لغزارتها أمام محضر حاشد من الناس، وفي ميدان عام من ميادين

(١) مقدمة الطهراني على كتاب (البيان في تفسير القرآن) للطوسي.

(٢) مقدمة حسن السعيد على كتاب (الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد) للطوسي، (طهران، ١٩٨٠ م)، ص ٩.

العاصمة^(١). كما أُحرق «الكرسي» الذي خَصَّصه الخليفة العباسي له^(٢).

وبعد عام من سيطرة السلاجقة على بغداد كانت مدينة النجف المحطّة التي اختارها الطوسي لنشاطه العلمي حيث قضى إثني عشر عاماً في تربية الفقهاء، والمتكلمين الذين زخرت بهم هذه المدينة، ولم يؤلّف شيئاً يزيد عمّا ألفه ببغداد سوى المحاضرات التي ألقاها على تلامذته، والتي جُمعت تحت عنوان (الأمالى).

وبالرغم من أنّ الشيعة تعرّضوا لارهاب السلاجقة في بغداد، حيث أحرقوا مكتباتهم الشهيرة والثمينة كمكتبة أبو نصر سابور بن أردشير - وزير بهاء الدولة البويهى (٣٧٩ - ٤٠٣ هـ / ٩٨٩ - ١٠١٢ م)^(٣) الزاخرة بالكتب النادرة؛ إلّا أنّهم لم يتعرّضوا للوجود الشيعي بالنجف رغم قرب المسافة بينها، وبين عاصمة الخلافة بغداد. ربّما كان السبب ناشئاً من التحالف السياسي القائم بين السلاجقة والمزيديين (أمرأء الحلة الشيعة) كما أنّ الفقهاء لم يكونوا قد شكّلوا خطراً سياسياً مُنافساً للحكم الجديد.

تراجع الوجود العلمي الشيعي ببغداد وانحسر إلى قُرى متفرقة، وأصبحت عاصمة الخلافة العباسية التي خضعت للسيطرة السلجوقية مع مُدن أخرى تتحرك تحركاً فكرياً يختلفُ عمّا كان عليه الاتجاه الفكري أيام البويهيين، وذلك بعد إنشاء المدارس النظامية^(٤) بجهود الوزير نظام المُلك (ت: ٤٨٦ هـ / ١٠٩٣ م) -، وكان الغرض منها تقوية التيارات التقليدية مقابل التيار العقلي الذي يُمثله المُعتزلة والشيعة.

(١) ابن حجر، لسان الميزان، ج ٥، ص ١٣٥.

(٢) المنتظم، ج ٨، ص ١٧٣.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٣.

(٤) آل ياسين، محمد مفيد، الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري، (بغداد، ١٩٧٩ م)، ص ٢٨.

بدأت مدينة النجف تستقطب طُلابَ العلم المهاجرين إليها. وبالرغم مما قيلَ عن كثرة عدد طلاب العلوم الذين كانَ الطوسي يُشرفُ على دراستهم ببغداد، والذين قُدِّرَ عدد المجتهدين منهم بثلاثمائة مجتهد؛ إلاَّ أنَّه لم يُعرف من أسماء الذين إحتَضَنَتْهم النجف سوى أربعينَ إسمًا فقط، أو ما يزيدُ عليه قليلاً^(١).

وبعد وفاة الطوسي فَقَدَتْ مدينةُ النجف نفوذها، وبقي تلامذته من الفقهاء وعلى رأسهم ولده أبو علي، الذي تُوفي بعد عام ٥١٥هـ / ١١٢١م محافظين على التركة العلمية الضخمة التي قدَّمها شيخُ الطائفة لهم، ومقدسين آراءه، ونظرياته التي خَبَرها طوال أكثر من ربع قرن منذ تسلَّمه زعامة الطائفة الشيعية.

وقد أُطلقَ اسم (المُقلِّدة) على الفقهاء الذين تبنَّوا منهجه وحافظوا على طريقته، والذين لم تُسَجَلْ أيَّةُ محاولة لهم، ولأتباعهم من شأنها أن تُطوِّر الدراسات التي أرسى قواعدَها فقهاء بغداد.

وقد استمرَّ الركودُ العلمي في الفكر الاجتهادي الشيعي حتى ظهور ابن ادريس الحلِّي (٥٤٣ - ٥٩٨هـ / ١١٤٨ - ١٢٠١م) زعيماً للشيعية والذي تعهَّد عملياً بتطوير آراء الطوسي، وإستدلالاته المنهجية في الفقه.

(١) مقدمة الطهراني على كتاب (التبيان في تفسير القرآن) للطوسي.

المظاهر الفكرية لمدرسة بغداد

شهدت هذه المرحلة تطوراً من خلال المؤلفات التي وضعها فقهاء مدرسة بغداد، وقد شمل هذا التطور ميادين (علم أصول الفقه، الفقه المقارن، علم الحديث، علم الرجال، علم التفسير، علم الكلام)، كما أصبحت هذه الكتابات من المصادر الأساسية للمذهب الشيعي.

علم أصول الفقه

ففي مجال علم أصول الفقه؛ بدأ هذا العلم يتخلّص من حالته البسيطة الأولية، وينال قسطاً من النضج، والتكامل. وأول رسالة وصلت إلينا في هذا المجال هي رسالة (مختصر أصول الفقه) التي ألّفها الشيخ المفيد؛ حيث أفرّد علم أصول الفقه عن غيره من العلوم التي اختلطت به كعلم الكلام، وعلم الحديث، ولم نقف على تأليف في هذا الموضوع قبل الشيخ المفيد بالرغم - مما قيل - من وجود رسائل لبعض أصحاب الأئمة في مباحث أصولية مُحددة، وليس في تمام مباحث علم الأصول^(١).

والسبب في ذلك - كما اعتقده بعض الباحثين - أنّ فقهاء الشيعة لم يشعروا بالحاجة إلى الاجتهاد بمعناه الواسع في عصر الأئمة، والذي استمر حتى عصر الغيبة الكبرى عام ٣٢٩هـ / ٩٤٠م؛ لكنّ الحاجة إلى ملء الفراغ

(١) الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص ٥٥.

في مجال التشريع ظهرت بعد هذه الفترة؛ أي أنّ بدء التصنيف في علم الأصول بدأ على الصعيد الشيعي من مطلع (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، في حين أنّ التصنيف فيه كان قد بدأ على الصعيد السني أواخر القرن الثاني الهجري؛ حيث ألّف الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) رسالته في أصول الفقه، التي أعتبرت أولى الأعمال التي وصلتنا في هذا العلم^(١).

وذهب بعض كُتّاب الشيعة إلى أنّ تأسيس علم أصول الفقه كان على يد الأئمة الشيعة أنفسهم خصوصاً الإمامين الباقر (٥٧ - ١١٤ أو ١١٦هـ/ ٦٧٧ - ٧٣٢م) أو (٧٣٤م)، والصادق (٨٣ - ١٤٨هـ/ ٧٠٢ - ٧٦٥م) - عليهما السلام - اللذين أُمليا على تلامذتهما قواعدهُ. أي أنّ ذلك كان قبل زمن الغيبة الكبرى^(٢).

وأستدل أصحابُ هذا الرأي بأنّ الإمامين الباقر، والصادق (عليهما السلام) كانا قد أُمليا من خلال الروايات مباحث هذا العلم، لكنّها لم تُجمع في تأليف مُستقل؛ لذا حاول بعضُ محدّثي الشيعة جمعَ هذه الروايات، وترتيبها على أبواب علم أصول الفقه مكونين منها كتباً تحكي زمان تلك المرحلة المتقدمة من التأليف؛ كما فعلَ ذلك الحر العاملي (ت: ١١٠٤هـ/ ١٦٩٣م) في كتاب (الفصول المهمة في أصول الأئمة)، وعبد الله شُبّر (١١٨٨ - ١٢٤٢هـ/ ١٧٧٤ - ١٨٢٦م) في كتاب (الأصول الأصلية)^(٣)، ومحمد هاشم الخونساري (ت: ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م) في كتاب (أصول آل الرسول)^(٤).

(١) الشهابي، محمود، تقريرات الأصول، ص ٤٣. والدواني، هزارة شيخ طوسي (فارسي)، ج ٢، ص ٢٨.

(٢) الصدر، المعالم، ص ٥٥.

(٣) جمع السيد عبد الله شُبّر المسائل الأصولية المنصوصة في الروايات، وأحصاها في (١٩٠٣) حديثاً. (الذريعة، ج ٢، ص ١٧٨).

(٤) جمع الخونساري في كتابه (أصول آل الرسول) الأحاديث الماثورة في قواعد الفقه، ورتّبها على مباحث أصول الفقه، وقد جمع منها أربعة آلاف حديث في علم الأصول. «الطهراني، الذريعة، ج ٢، ص ١٧٧».

وذكر مؤرخو الشيعة أنَّ أول مَنْ صَنَّفَ في مسائل علم أصول الفقه هو هشام بن الحكم (ت: ١٩٩هـ/ ٨١٥م) حيث ألف كتابَ (الألفاظ ومباحثها)، ثم يونس بن عبد الرحمن آل يقطين البغدادي (ت: ٢٠٨هـ/ ٨٢٤م) صنف كتاب (إختلاف الحديث ومسائله)، وهو مبحث تعارض الحديثين، وقد رواه عن الإمام الكاظم (١٢٨، أو ١٢٩ - ١٨٣هـ/ ٧٤٦، أو ٧٤٧ - ٧٩٩م).

وبالرغم من أنَّ هذين الكتابين هما في عداد المفقودات إلا أنَّ بعض الكتاب اعتبرهما أول الكتابات الشيعية التي ظهرت في علم الأصول، ولهذا السبب ذهب السيد حسن الصدر (١٢٧٢ - ١٣٥٤هـ/ ١٨٥٦ - ١٩٣٥م) إلى أنَّ الإمام الشافعي لم يكن أول مَنْ ألف في هذا العلم، بل سبقه هشام بن الحكم تلميذ الإمام الصادق إلى ذلك^(١).

كما ذهب الدكتور أبو القاسم گرجي إلى أنَّ الشافعي بالرغم من عمله الكبير إلاَّ أنَّه لم يكن تأليفاً، بل كان من أماليه شأنه في ذلك شأن أمالي الامامين الباقر والصادق(ع). لذلك تتكرّر عبارة: «قال الشافعي» في الكتاب.

كما اعتقد گرجي أنَّ رسالة الشافعي لم تطرح مسائل علم الأصول بشكلها المُجرّد بل طرحت هذه المسائل من خلال الكتاب والسنة، لذلك ظهرت عناوين في الرسالة لا تندرج في مباحث علم الأصول بل هي من مباحث الفقه، وعلم الحديث^(٢).

وبالرغم من هذه الملاحظات إلاَّ أنَّ رسالة الشافعي تبقى المحاولة الأولى لجمع مباحث هذا العلم سواءً أكانت من الأمالي أم من المؤلفات.

وبالرغم من أنَّ المؤلفين في علم الأصول ممن أفردَ بحثاً في جميع

(١) الصدر، تأسيس الشيعة، ص ٣١١.

(٢) گرجي، أبو القاسم، نظرة في تطوّر علم الأصول، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد (٧)، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٤٨.

مسائله كالشافعي، أو غيره ممن كتب في بعض المباحث الأصولية، إلا أنَّ دراسة مباحث هذا العلم بقيت مختلطة بمباحث علوم أخرى. وفي النطاق الشيعي كانت رسالة الشيخ المفيد «مختصر أصول الفقه» أول محاولة من فقيه شيعي للقيام بفصل مباحث الأصول عن غيره من مباحث علم الكلام، والحديث. وقد قسّم المفيد الأصول التي تستند عليها أحكام الشريعة إلى:

١ - الكتاب (القرآن).

٢ - السُّنة.

٣ - أقوال الأئمة المعصومين.

كما قسّم الأخبار إلى:

أ - الخبر المتواتر، وأرادَ به خبر جماعة بلغوا من الكثرة والتباعد فيما بينهم حدّاً يُمتنع معه عادةً توافقهم على الكذب.

ب - الخبر الواحد معه قرينة تشهد بصدقه، ويُريدُ به الخبر الذي لم يبلغ حدّ التواتر من الأخبار.

ح - الخبر المُرسَل في الإسناد: وهو الذي يعمل به «أهل الحقّ على الاتفاق».

ولم يذكر المفيد الدليل العقلي، وهو الدليل الرابع من أدلّة الاستنباط في جملة أدلّة الأحكام، بل ذكر أنَّ الطرق الموصلة إلى أصول الأحكام (الكتاب، السُّنة، أقوال الأئمة) تكون عن طريق:

أ - العقل. وعرّفه بأنّه السبيل إلى معرفة حُجّة القرآن، ودلائل الأخبار.

ب - اللسان (اللغة)، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام.

ج - الأخبار: وهي السبيل إلى إثبات اعيان الأصول من الكتاب والسُّنة، وأقوال الأئمة.

وقد بحث الشيخ المفيد في رسالته المختصرة مباحث أصولية تتعلق بالأوامر والنواهي، ومباحث الألفاظ، والخصوص والعموم، والنسخ، والحقيقة والمجاز، والقياس، والرأي، والاجماع، والاستصحاب، وأختلاف الأخبار. وطُبعت رسالته عام ١٣٢٢هـ / ١٩٠٤م بایران، ثم أُعيد طبعها ضمن كتاب (كنز الفوائد) لتلميذه الشيخ الكراجكي عام ١٩٨٥م في (١٥) صفحة.

وبالرغم أن مباحث الشيخ المفيد الأصولية لم تصل إلينا بشكل كامل، حيث أن رسالته في أصول الفقه هي على ما يبدو مختصر لمباحثه في هذا العلم، إلا أنها مهّدت لمباحث أصولية مُستوعبة طوّرها تلميذه الشريف المرتضى من خلال كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة» الذي يمكن أن يُعدّ أول كتاب شيعي تناول مباحث أصول الفقه بشكل مُستوعب. وقد أصبح مصدراً من أهم المصادر في هذا العلم، وبقي مداراً للدراسة حتى زمان المحقق الحلّي (ت: ٦٧٦هـ / ١٢٧٧م).

وترجع أهمية الكتاب إلى أن مؤلفه استطاع أن يفصل بين مسائل أصول الفقه، ومسائل أصول الدين، كما نبّه على ذلك في مقدمة كتابه هذا^(١)

وقد ذكر المرتضى أنه قدّم مباحث متكاملة في علم أصول الفقه دون أن يستعين بالكتب التي صُنفت قبله^(٢)، ولعلّه أراد بذلك إتخاذ منهج لا يعتمد على بعض طرق الاستنباط التي تعتمدُها المذاهب السُنية من استخدام (الرأي)، و(القياس).

وكان تلميذه الشيخ الطوسي من أوائل الذين تنبّهوا إلى ضرورة إفراد مباحث علم الأصول بشكل مستقل، وتأليفها، محاولاً أن يقوم بهذه المهمة من خلال

(١) الذريعة، ج ١، ص ٢.

(٢) المرتضى، الذريعة، ج ١، ص ٥.

كتابه (العُدّة). وقد اشار الطوسي في مقدمة كتابه إلى أنّ كتاب (المختصر في أصول الفقه) هو أول كتاب شيعي جمع مباحث الأصول، وإن لم يكن متكاملًا^(١)، كما أنكر أنّ يكونَ للمرتضى كتابٌ في علم الأصول على كثرة أماليه في هذا العلم على طلابه، الأمر الذي حمل الفقيه المعاصر الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر للاعتقاد أنّ المرتضى لم يكن قد أعلن عن كتابه بعد، أو لم يكن قد ألفه بعد^(٢).

ثم عاد الطوسي في كتابه (العُدّة) نفسه مقتبساً جملةً مباحث أصولية عن كتاب (الذريعة)، مع الإشارة إلى مواضع الاقتباس، والنقل عن استاذِهِ، وتأثره في منهجه، ونظرياته.

ومن خلال الجمع بين النصّين يتضح أنّ الطوسي كتب المباحث الأولى من (العُدّة) في حياة المرتضى وهي الربع الأول من الكتاب، أمّا بقية الكتاب فقد ألفه بعد وفاته.

ويمتاز عمل الطوسي بأنّه أراد أن يُشذّب مباحث (الذريعة) عن المباحث غير الأصولية وإن كانت قليلة، كما أراد أن يُثبّت وجهات نظره المخالفة في بعض المسائل لوجهة نظر المرتضى، خصوصاً في موضوع (أخبار الآحاد).

إنّ علم الأصول من خلال جهود المرتضى والطوسي بلغ تطوراً له أهميته في هذا الميدان، ولم تشهد المدرسة الشيعية كتاباً ثالثاً إلّا على يد فقهاء مدرسة الحلة عندما كتب المحقق الحليّ كتابه (المعارج).

وقد استطاع المرتضى من خلال فهمه للاجتهاد أن يضع قواعده، ويُنظّر مباحثه. وترجع أهمية عمله إلى أنّ ممارسة الاجتهاد عملياً بدأت منذ

(١) الطوسي، عُدّة الأصول، (بومباي، ١٨٩٤م)، ص ٢.

(٢) الصدر، المعالم الجديدة، ص ٥٨.

عهد ما بعد الأئمة على يد ابن الجُنيد، وابن عقيل، وتبعهما المُفيد؛ لكنّ وضع مباحث الاجتهاد نظرياً لم يتم إلا على يده. وقد كتب المُحقق الحليّ في (الاجتهاد)، وأضاف إضافةً مهمة للمبحث الذي كتبه المرتضى قبله بقرنين من الزمن، وذلك عندما أعطى مفهوماً جديداً لكلمة (الاجتهاد) أخرجها عن مفهومها الضيق الذي كان يُمثل في تلك المرحلة الزمنية معنى رأي المُجتهد الشخصي إلى معنى عملية إستنباط الأحكام الشرعيّة من مداركها الأصليّة^(١).

وقد جرت عملية مُقارنة بين مباحث (الذريعة)، و(المعارج) في مبحث مدرسة الحلة مع مقارنة آراء المرتضى، والمحقق بما كتبه العلامة الحليّ في كتابه (مبادئ الوصول).

الفقه المقارن

من المظاهر الفكرية التي تميّزت بها مدرسة بغداد التّأليف في مجال (الفقه المقارن)، ويبدو أنّ هذا الاتجاه نشأ من خلال الحرية الفكرية التي اتسم بها هذا العصر. فقد تصدّى الشيخ المُفيد للكتابة في هذا الميدان بكتاب سمّاه «الاعلام فيما اتفقت عليه الامامية من الأحكام»^(٢) قارن فيه آراء فقهاء الشيعة الامامية بمن خالفهم من فقهاء المذاهب الأخرى.

كما كتب المرتضى كتاب (الانتصار)^(٣)، درس فيه المسائل الفقهية التي انفرد بها فقهاء الشيعة عن غيرهم من فقهاء المذاهب الإسلامية.

وقد هدف المرتضى إلى ردّ الزعم القائل إنّ الشيعة إنفردوا بمسائل أفتوا

(١) المرتضى، الذريعة ج ٢، ص ٣٠٨، والمحقق الحليّ، معارج الأصول، ص ١٧٩.

(٢) طُبِعَ بتحقيق محمد الحسّون؛ إنظر: سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ج ٤ (بيروت، ١٩٩٣).

(٣) طُبِعَ بتحقيق السيد محمد رضا الخرسان في النجف عام ١٩٧٥ م.

بها لم يكن فيها موافق لهم من بقية فقهاء المذاهب الفقهية الأخرى .

أمّا منهجه في البحث فقد تركّز على بيان المسائل الفقهية التي انفرد بها الشيعة ؛ بذكر المسألة أولاً ، ثم عرض آراء زعماء المذاهب السنية ، والموازنة بينها ، مستخلصاً حكمه الذي يعتبره رأي فقهاء الشيعة في المسألة ، وذلك بايراد الأدلة التي يعتمدها من خلال القرآن ، والسنة والإجماع ، والعقل . وهو بذلك إستقرأ مسائل الفقه في جميع مباحثه إبتداءً من العبادات وأنتهاءً بالمواريث .

وقد ذكرَ جملةً من المصادر التي اعتمدها ، والتي تُعتبرُ مصادرَ رئيسية تعكس آراء أصحابها .

ويظهر أنّ محاولة المرتضى كانت تهدفُ إلى تقريب شقة الخلاف في المسائل الفقهية باختلاف وجهات نظر فقهاء المذاهب ، ومُقارنة بعضها ببعض على أساس تقديم الدليل ؛ وبذلك تُوصدُ أبواب المنازعات التي لم تُبتنَ على أصول البحث الجاد .

وفي هذا المجال أيضاً وضعَ الطوسي كتابه الخلاف ، الذي يُعتبرُ موسوعة للفقه المقارن تناولتُ باستيعاب المسائل الفقهية المقارنة بين الفقه الشيعي ، وغيره من المذاهب غير الشيعية سواءاً المذاهب التي لم يدُم لها البقاء كمذهب زُفر ، والأوزاعي ، والبصري ، والسّدي ، والظاهري ، أو المذاهب التي كُتبَ لها الاستمرار كالمذاهب السّنية الأربعة .

وميزة (الخلاف) أنّه أصبحَ سجلاً حفظ بعض آراء فقهاء المذاهب البائدة التي قد لا توجد في غيره من الكتب^(١) ، كما أُعتبرَ سجلاً هاماً لآراء فقهاء الشيعة أيضاً . ومن خلال هذا الجهد كان الطوسي بالرغم من علمه بفقه

(١) مقدمة محمود شهابي على كتاب «مسائل هامة من كتاب الخلاف» ، للطوسي .

الشيعة، وكونه من أكثر فقهاء؛ على علم بفقهاء المذاهب الأخرى^(١). وقد نهج بشكل أكثر استيعاباً إلى ذكر المسائل المُختلف فيها، وأدلتها، وكان يختار منها ما وصل إليه اجتهاده^(٢).

ولم تشهد فترة ما بعد «مدرسة بغداد» عملاً فقهياً مُقارناً إلا على يد العلامة الحلّي (٧٢٦هـ / ١٣٢٥م)، أي بعد أكثر من قرنين من الزمن.

علم الفقه

أمّا في مجال الدراسات الفقهية فبالرغم من الجهود التي قدّمها الفقهاء فإنّ التّأليف الفقهي تطوّر خلال فترة (مدرسة بغداد)، وقد وصل ذروته على يد الطوسي من خلال كتابه (المبسوط) الذي يُعدّ من أعظم مؤلفات شيخ الطائفة، بل من أعظم كتب الفقه في مجال ممارسة العمل الاجتهادي، وطريقة استنباط الأحكام الشرعية.

كانت طريقة التّأليف السائدة في الفقه الشيعي مقتصرة على نقل الروايات الواردة عن الأئمة، واستخراج «الفتوى» منها، مع الحفاظ على ذكر اسناد الحديث.

وأول فقيه خرّج على هذه الطريقة هو علي بن الحسين ابن بابويه القمي (٢٦٠ - ٣٢٩هـ / ٨٧٤ - ٩٤١م) في كتابه «الشرائع» الذي إعتدّ فيه على الافتاء بمتون الروايات مع حذف إسنادها؛ وقد بثّ ولده الشيخ الصدوق (٣٠٦ - ٣٨١هـ / ٩١٨ - ٩٩١م) هذا الكتاب في متون كتبه (الفقيه، المُقنع، الهداية). وقد نهج الشيخ المُفيد النهج نفسه في كتابه (المُقنعة)، الذي قام الطوسي بتتبع مصادره الحديثية بالاعتماد على الروايات الموثقة.

(١) أبو زهرة، محمد، الإمام الصادق، (القاهرة، ١٩٦٢)، ص ٢٦٠.

(٢) مقدمة محمد صادق بحر العلوم على كتاب الفهرست للطوسي، (بيروت، ١٩٨٣م)، ص ٥.

وقد عوّل الفقهاء على هذه الكتب، وعاملوها معاملة الكتب الحديثة لأنّ متونها مأخوذة من الروايات نفسها، واعتمدوا عليها عند إعوازهم إلى النصوص. وقد سمّى الفقيه السيد حسين البروجردى (١٢٩٢ - ١٣٨٠هـ/ ١٨٧٥ - ١٩٦١م) هذه الكتب بـ(المسائل المُتلقاة)، ويعني بذلك المُتلقاة عن الأئمة، كما سُميت أيضاً بـ(الفقه المنصوص)^(١).

وقد مرّ فقه الطوسي بمرحلتين:

الأولى: المرحلة التقليدية حيث أُلّف في إبان شببته كتاب (النهاية) الذي اعتمد فيه على ذكر ألفاظ الحديث بدلاً عن الفتيا، والذي هو أقرب ما يكون إلى كتب الرواية منه إلى كتب الفتوى، وقد تسالم الشيعة على دراسته حتى عصر المُحقّق الحلي الذي أزاحه بكتابه (شرائع الإسلام).

الثانية: مرحلة التجديد الفقهي، وذلك من خلال كتابه (المبسوط) الذي حاول فيه أن ينقل البحث الفقهي من نطاقه المحدود في اقتباس الفتوى من نصوص الأحاديث إلى ممارسة الاجتهاد بشكله العام، وذلك بتطبيق القواعد الأصولية والمقارنة بين الأحكام في عملية تُظهرُ جهده في ممارسة استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المُعتمدة.

وقد ذكر الطوسي في مقدمة (المبسوط) أنّ بعض الفقهاء (ويعني الشيعة) لم يتحملوا مخالفة الطريقة التقليدية في الفقه «حتى لو استعيض عن المسألة الفقهية معناها بغير اللفظ المُعتاد»^(٢). وكان هدف الطوسي من تأليف (المبسوط) منصباً على:

١ - إستيعاب الأبواب الفقهية في كتاب واحد يشمل أصول المسائل وفروعها. وقد أشار إلى أنّ كتب فقهاء الشيعة لم تستوعب جميع المسائل

(١) سبحاني، جعفر، تطور الفقه عند الشيعة، مجلة تراثنا، العدد (٢)، ص ٢٩.

(٢) الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، ج ١ (طهران، ١٩٦٧م)، ص ٢.

الفقهية، وقد عبّر عن هذه الكتب «بالمُختصرات»^(١).

٢ - التخلّص من الاتجاه التقليدي في التفكير الفقهي المُعتمد على نقل الأخبار ومحاولة الجمع بين الاتجاهين النقلي والعقلي في مضمار الدراسات الفقهية.

٣ - الردّ على اتهام بعض فقهاء المذاهب الإسلامية بعدم قدرة الفقهاء الشيعة على استنباط الأحكام الشرعية لنفيهم (القياس)، و(الرأي) في الاجتهاد^(٢).

أمّا في مجال الرسائل الفقهية المُختصرة فَقَدْ تَمَيَّزَتْ رسالة (جُمل العلم والعمل) التي كَتَبَهَا الشريف المُرتضى بِأَقْتِرَاح من أستاذه الشيخ المُفيد بِأَنَّهَا وَضِعَتْ أُسَاساً لِلْمُبْتَدئين بِدِرَاسَةِ الْفَقْهِ^(٣). وَلَمْ تَقْتَصِرْ عَلَى الْفَقْهِ وَحْدَهُ، بَلْ قَدَّمَ لَهَا فِصْلًا بِعَنْوَان «مُخْتَصِر فِي أَصُولِ الدِّين» فِي صَفَحَات عَشْرَةٍ، شَمَلَ عَلَى مَبَاحِثٍ عَقَائِدِيَّةٍ نَظَرِيَّةٍ بَحْثَةٍ تَشْمَلُ (التَّوْحِيدَ، الْعَدْلَ، النُّبُوَّةَ، الْإِمَامَةَ). وَهُوَ - بِاخْتِصَارٍ - أَجْمَلُ فِيهِ اعْتِقَادُ الشَّيْعَةِ بِالْمَسَائِلِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَصُولِ الدِّينِ وَالْمَذْهَبِ، وَقَدْ شَرَحَهُ الطُّوسِي بِكِتَابٍ كَبِيرٍ سَمَّاهُ (تَمْهِيدُ الْأَصُولِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ)^(٤).

(١) المبسوط، ج ١، ص ٣.

(٢) ذكر الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر أنَّ تَأْلِيفَ (المبسوط) كَانَ أَيَّامَ إِقَامَةِ الطُّوسِي فِي النِّجَفِ (المعالم الجديدة، ص ٦٣). وَيَبْدُو أَنَّهُ اعْتَمَدَ عَلَى وَصْفِ ابْنِ إِدْرِيسَ لِلْكِتَابِ بِأَنَّهُ (آخِرُ مَا صَنَفَهُ الطُّوسِي فِي الْفَقْهِ). وَقَدْ لَاحِظَ الْأُسْتَاذُ حَسَنُ الْحَكِيمِ أَنَّ الطُّوسِيَّ لَمْ يُؤَلِّفْ خِلَالَ إِقَامَتِهِ فِي النِّجَفِ سِوَى كِتَابِي (الْأَمْالِي) وَ(اخْتِيَارِ الرِّجَالِ)، وَعَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ تَأْلِيفَ (المبسوط) كَانَ أَيَّامَ النِّشَاطِ الْعِلْمِيِّ لِلطُّوسِي فِي بَغْدَادَ قَبْلَ هِجْرَتِهِ إِلَى النِّجَفِ عَامَ ٤٤٨ هـ/ ١٠٥٦ م. الْحَكِيمُ، حَسَنُ، الشَّيْخُ الطُّوسِي، (النِّجَفُ، ١٩٧٥ م) ص ١٠٥.

(٣) رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٩.

(٤) وهو شرح على القسم النظري من رسالة جمل العلم والعمل للمرتضى، طُبِعَ بِتَحْقِيقِ الدُّكْتُورِ عَبْدِ الْمُحْسَنِ مَشْكَاةَ، (قَم، ١٩٨٤ م).

ويبدو أنَّ الفقهاء المتصدين لزعامة الطائفة - فيما بعد - دأبوا على وضع رسالة فقهية تتضمنُ بيان آرائهم في المسائل الفقهية، وقد جرت العادة على تضمين رسائلهم هذه بمقدمة في أصول الدين، وقد سُمِّي هذا النوع من التأليف - فيما بعد - (بالرسالة العملية). والغرض من ذلك تسهيلُ مسائل الفقه للمبتدئين للرجوع إلى فتوى (المُجتهد).

وقد تطورت (الرسالةُ العملية) عند الفقهاء، وأضيف إليها قسمٌ آخر مكمل لمباحث (العبادات) أسموهُ بقسم (المعاملات)، وهو يتضمنُ الأحكام الفقهية التي تتعلّق بالبيع والشراء والهبة، والوقف، وغير ذلك. وقد اعتبرت (الرسالة العملية) سمةً من سمات الفقيه الذي انقادت الزعامة الدينية إليه، أو هو مُرشّح لها.

علم الحديث

ألُفِت في هذا العهد، الجوامع الحديثية، حيث كتب المحمدون الثلاثة أربعة كتب ما زالت تعتبر من المصادر الأصلية الأولى لعلم الحديث عند الشيعة^(١).

وأول مَنْ جمع الأحاديث المروية عن الأئمة هو محمد بن يعقوب الكليني (ت: ٣٢٨، أو ٣٢٩هـ / ٩٤١، أو ٩٤٢م) في كتابه (الكافي) في علم الدين: الذي يُعدّ أول موسوعة جمعت أحاديث الأئمة؛ كما قام الصدوق (ت: ٣٨١هـ / ٩٩١م) بتأليف «مَنْ لا يحضره الفقيه». وقد أصبح هذان الكتابان مع كتابي الطوسي «تهذيب الأحكام»، و«الاستبصار»، مصادرَ أساسية من مصادر الحديث، وسُمّيت هذه المجاميع بـ«الكتب الأربعة».

وبالرغم أنَّ كتابي «التهذيب» و«الاستبصار»، عُدّا من كتب الحديث

Donaldson, p. 284. (١)

الأساسية، إلا أنَّ الطوسي لم يقتصر على جمع الأحاديث فقط بل مارس جهداً إجتهداً واضحاً في تقديم روايات الأحكام التي يبحث عنها الفقيه من خلال التوفيق بين الأخبار، والجمع بينهما. وقد اعتمد مؤلفو الكتب الأربعة على الكتب المؤلفة في علم الحديث التي جمعها قدماء مُحدثي الشيعة مما وصل إليهم من أخبار الأئمة، وقد سُميت هذه المصنفات «بالأصول الأربعمئة».

وقد نصَّ كُتَّابُ الشيعة الأوائل على أنَّ هذه الأصول أُلِّفَتْ في عصر الإمام الصادق(ع)، وأنَّ الأحاديث الواردة فيها كانت من أمالي الإمام على تلامذته.

وذكر المُحقق الحلِّي أنَّها كُتِبَتْ من أجوبة مسائل الإمام جعفر الصادق(ع) أربعمئة مُصَنَّفٍ لأربعمئة مُصَنِّفٍ سَمَّوها «أصولاً»^(١). وقد قيل إنَّ هذه الأصول أُهملت لاحتواء الكتب الأربعة، وجوامع الحديث عليها، وعلى غيرها من مصادر أحاديث الشيعة. وقد ضَمَّنَ محمد باقر المجلسي (١٠٣٧ - ١١١١هـ / ١٦٢٨ - ١٦٩٩م) بعض ما عثرَ عليه من هذه الأصول كتابه «بحار الأنوار»^(٢).

وكانت مكتبة «دار العلم» التي أسسها عام ٣٨١هـ / ٩٩١م الوزير أبو نصر سابور بن أردشير (ت: ٤١٦هـ / ١٠٢٥م) قد حوت على نفائس الكتب التي قدَّر عددها بعشرة آلاف مُجلَّد، وقد ضَمَّتْ كُتُباً بخطوط الأئمة المُعتبرة، وأصولها المحررة^(٣). وكانت هذه المكتبة بالذات مصدراً من المصادر الأولى التي ساهم مؤلفو كتب الحديث الأربعة بالاعتماد عليها، واستخراج كتبهم منها؛ إلا أنَّ هذه المكتبة - كما قيل - أحرقتها السلاجقة سنة ٤٥١هـ / ١٠٥٩م^(٤).

(١) الطهراني، الذريعة، ج ٢، ص ١٢٩.

(٢) الأمين، دائرة المعارف الشيعية، ج ٢، ص ٤٦.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٩٩. وابن العماد، شذرات الذهب، ج ٣،

ص ١٠٤. والحموي، معجم البلدان، ج ١، ص ٧٩٩.

(٤) ابن تغرى بردي، النجوم الزاهرة، ج ٥، ص ٦.

ويُلاحظ أنَّ فترة الاستقرار التي شَهِدَتْهَا مدرسةُ بغداد في ظل الحكم البُويهيّ هي التي ساهمت في وضع كتب الحديث، ولم تظهر مجاميع حديثيّة أخرى بعد هذه الفترة؛ إلا بعد قرون وفي ظل دولة شيعيّة هي (الدولة الصفوية)، حيث عادَ علماء الشيعة إلى وضع مجاميع حديثيّة أخرى أكثر ترتيباً، واستيعاباً لأبواب الحديث.

فقد ألّف الفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١هـ / ١٥٩٩ - ١٦٨٠م) كتاب الوافي، كما ألّف الحرّ العامليّ (ت: ١١٠٤هـ / ١٦٩٢م) كتاب (وسائل الشيعة)^(١) وقد أوردا في كتابيهما ما تضمّنته الكتب الأربعة.

وجمّع المجلسي الأحاديث المروية عن النبيّ، والأئمة في كتاب يُعدُّ من أوسع المجموعات الحديثية سمّاه «بحار الأنوار»، طُبِعَ في (١١٠) مجلدات.

أمّا علم (دراية الحديث) الذي يختصُّ بمعرفة الأحاديث الصحيحة عن غيرها فلم يكن من مختصات المُحدّثين، وإنّما كان من مختصات الفقهاء المجتهدين^(٢)، لذلك خضعت كتب الحديث لقواعد النقد التي تكفل بها علم (دراية الحديث). وقد ظهر معيار جديد على يد فقهاء (مدرسة الحلة) يحدّدُه (سند) الحديث بعدما كان المعيار عند المُحدّثين الأوائل معتمداً في معرفة الحديث الصحيح على اعتبارات ذوقية خاضعة للرّضى والتسليم^(٣).

وقد قُسمت أحاديث الكتب الأربعة إلى خمسة أقسام (الصحيح، الحسن، المُوثّق، القوي، الضعيف)، ونُسِبَ هذا التقسيم إلى أحمد بن طاووس (ت: ٦٧٣هـ / ١٢٧٤م)، أو إلى تلميذه العلامة الحليّ، وتابعهما

(١) استدرك النوري على كتاب الحرّ العاملي بكتاب (مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل)، طبع محققاً عام ١٩٨٦م، في (١٨) مجلداً.

(٢) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقّه المقارن، (بيروت، ١٩٧٩)، ص ١١٤.

(٣) البهبودي، محمد باقر، زبدة الكافي، ج ١ (بيروت، ١٩٨١م)، ص (ي).

سائر الفقهاء . وقد رفض الأخباريون - وهم إتجاه ظهر أواخر الدولة الصفوية - هذا التقسيم ، واعتبروا أنَّ جميع الأحاديث المروية هي صحيحة حتى لو كانت نسبة الكتاب إلى مؤلفه غير متواترة^(١) .

وفي هذا المضممار قدّم زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ هـ - ٩٦٥ هـ / ١٥٠٥ - ١٥٥٨ م) دراسة مستفيضة عن (سند) أحاديث الكافي ، وانتهى إلى أنَّ كتاب الكافي ضمَّ (٥٠٧٢) حديثاً صحيحاً ، و(١٤٤) حديثاً حسناً ، و(١١١٨) حديثاً موثقاً ، و(٣٠٢) حديثاً قوياً ، و(٩٤٨٥) حديثاً ضعيفاً . كما قام الفقيه جمال الدين الحسن ابن الشهيد الثاني (٩٥٩ هـ - ١٠١١ هـ / ١٥٥٢ - ١٦٠٢ م) باستخراج الأحاديث الصحيحة من الكتب الأربعة ، وألّف منها كتاباً سمّاه (مُنْتَقَى الْجُمَان فِي الْأَحَادِيثِ الصَّحاح والحسان) ، لكنّه لم يكمل عمله الذي يُعتبر متفرداً بين جهود فقهاء الشيعة^(٢) .

علم الرجال

مضافاً إلى جهود الطوسي في مجال علم الحديث يظهر جهده في مجال علم الرجال المختص «بتشخيص رواة الحديث»^(٣) . ولمّا كانت أحاديث النبيّ والأئمة تُشكّل مصدراً من مصادر التشريع ، كان تمييز صحيح الأخبار عن غيرها متعلّقاً بمعرفة الرواة ، وناقلي الأحاديث الذين عن طريق معرفة وثافتهم تُعرفُ صحّة الحديث .

وقد اعتُمدت «كتبُ أربعة» في علم الرجال ؛ كان أقدمها رجال الكشي ، الذي كان معاصراً لابن قولويه المتوفى عام ٣٦٩ هـ / ٩٧٩ م ، المُسمّى (معرفة

(١) الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث ، ج ١ (بيروت ، ١٩٨٣ م) - مبحث (روايات الكتب الأربعة ليست قطعية) ، ص ٢٢ - ٣٦ .

(٢) مقدمة البهودي على زبدة الكافي ، ج ١ ، ص (ي) . وقد طُبِعَ من منتقى الجُمان أربع مجلدات .

(٣) مقدمة السيد محمد صادق بحر العلوم على تكملة الرجال لعبد النبيّ الكاظمي ، ج ١ (النجف ، ١٩٧٤ م) ، ص ١٠ .

الناقلين عن الأئمة الصادقين)؛ إلا أنَّ هذا الكتاب لم يصل إلّا عن طريق الطوسي بعدما وجد فيه أغلاطاً كثيرة كانت تستوجب التصحيح من قبله^(١)، وقد سمّاه «إختيار الرجال»، وأملاه على تلامذته أيام إقامته في النجف سنة (٤٥٦هـ / ١٠٦٤م). أمّا الكتاب الثاني فهو كتاب (الرجال) للنجاشي (ت: ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) الذي يُعتبر عمدة الاصول الرجالية نظير الكافي في علم الحديث^(٢).

أما الكتابان الآخران فهما (الرجال) و(الفهرست) للطوسي.

رتَّب الطوسي كتابَ (الرجال) على أبواب بعدد رجال أصحاب النبي، وأصحاب كل واحد من الأئمة، وقد تضمَّن ما يقارب (٨٩٠٠) اسم، وكان غرضه محاولة جمع أسمائهم، وتمييز طبقاتهم^(٣).

أمّا (الفهرست) فقد ذكر فيه أصحاب الكتب والأصول مع المحافظة على ذكر أسانيد الرواة عنهم، وأحصى ما يزيد على (٩٠٠) إسم من أسماء المُصنِّفين^(٤) وقد عمَّد الطوسي في (الفهرست) إلى تمييز الرواة، وما قيل فيهم من الجرح والتعديل لغرض التعويل على رواياتهم، أو عدمه، وأما في الرجال فقد أحصى مؤلفي الشيعة فقط دون تمييز الممدوح منهم من المذموم^(٥).

وقد حاول الطوسي من خلال كتابيه أن يسدَّ الثغرة التي ظهرت في علم الرجال بعد فقدان كتابين مهمين ألفهما أحمد بن الحسين الغضائري (ت:

(١) النجاشي، الرجال، ص ٢٨٨.

(٢) الذريعة، ج ١٠، ص ١٥٤. وقد طُبِعَ رجال النجاشي محققاً بجزأين، (بيروت، ١٩٨٨م)، وعليه تعليقات محمد جواد النائيني.

(٣) مقدمة السيد محمد صادق بحر العلوم على كتاب رجال الطوسي، ص ٩٣.

(٤) مقدمة بحر العلوم على كتاب رجال الطوسي، ص ٩٣.

(٥) أيضاً، ص ٩٣.

٤١١هـ / ١٠٢٠م)، وأشار إلى أنَّ عمله لم يستوف ذكر جميع أسماء المؤلفين لاستحالة الاحاطة بهم في البلدان المتفرقة في ذلك الوقت^(١).

وقد إستدرك مُنتجب الدين ابن بابويه الرازي (كان حيّاً عام ٦٠٠هـ / ١٢٠٣م) عليه بكتاب (فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفيهـم)، كما استدرك عليه ابن شهرآشوب (ت: ٥٨٨هـ / ١١٩٢م) بكتاب (معالم العلماء). وقد اشتمل الأول على (٥٥٣) مؤلفاً، كما اشتمل الثاني على (١٠٢١) إسماءً. وقد تصدى هذان المُحدثان لتتمة (فهرست) الطوسي في عصر واحد، ولم يعلم كلُّ منهما بعمل الآخر^(٢).

وقام القهبائي (كان حيّاً عام ١٠١٦هـ / ١٦٠٧م) بجمع الكتب الرجالية الأربعة في كتاب واحد سمّاه (مجمع الرجال)^(٣).

الخلاصة

١ - وضع زعماء مدرسة بغداد وهم (الشيخ المفيد، الشريف المرتضى، الشيخ الطوسي) أساس التفكير العقائدي للشيعة.

٢ - بلغ علم أصول الفقه درجة من التكامل على يد المرتضى، وذلك باستقلاله عن مسائل علم الكلام، والتخلص منها نسبياً.

٣ - تطوّر الاستدلال الفقهي من مرحلة الاعتماد على النصوص الحديثية

(١) ذكر الشيخ الطوسي: أنَّ الغضائري كتب كتابين في علم الرجال؛ الأول منهما في كتابات الشيعة، والثاني في المجاميع الأصلية للحديث. وقد فُقِدَا بعد وفاته بسبب عدم نسخهما عن نسخة الأصل. (الطوسي، الفهرست، ص ٢٨).

(٢) مقدمة السيد عبد العزيز الطباطبائي على كتاب «فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفيهـم»، (بيروت، ١٩٨٦)، ص ٤٨. ومقدمة السيد محمد صادق بحر العلوم على «معالم العلماء» لابن شهرآشوب (بيروت، ١٩٨٥) ص ٣٠.

(٣) طُبِعَ بتحقيق ضياء الدين الأصفهاني عام ١٩٦٥م.

في استخراج الفتوى والحكم الشرعي، إلى عملية ممارسة إجتهدية تعتمدُ المصادرَ الأساسية للتشريع.

٤ - شهدت هذه الفترة ظهور علم الحديث، وعلم الرجال معاً؛ حيثُ جُمعت الكتب الأربعة في علم الحديث، والكتب الأربعة في علم الرجال.

٥ - كتب المرتضى مبحثاً حول (الاجتهاد)، ومبحثاً حول (التقليد). وقد تعرّض إلى الشرائط، والضوابط المتعلقة بهما؛ مما يدل على أنَّ مبدئي الاجتهاد والتقليد كانا معروفين منذ ذلك العهد.

٦ - الاتجاه السائد لدى علماء مدرسة بغداد كان اتجاهاً علمياً محافظاً، ولم تسجل هذه الفترة نشاطاً سياسياً مهماً لهم.

تفصيل مفردات البحث

وفقاً لمنهجنا في دراسة التاريخ الإسلامي فإنّ النتائج التي تختصّ بفقهاء مدرسة بغداد في العصر البويهي تتلخص بما يلي :

١ - كان فقهاء بغداد من رجال الفكر والحكم معاً، وأنّ مدينة بغداد كانت مسرحاً لنشاطهم الثقافي، وإشرافهم على المنظومة الدينيّة للبلاد. إلّا أنّ طبيعة سلطتهم، ومداهما، وجميع التفاصيل المتعلقة بها طويت ضمن سجلات التاريخ الأصلي الذي إنتهت صفحاته بالاستلاب.

٢ - هذه المرحلة بالذات هي إحدى مراحل التطوّر العلمي، وليست مرحلةً أسست فيها العلوم، كما صوّرتها النصوص. وما يخص تراث المراحل السابقة عليها فقد إختفى ضمن فصول التاريخ الإسلامي الذي لم يصل إلينا.

٣ - صوّرت النصوص أن السلطة العباسيّة كانت بيد الأتراك، وقد تدهورت مركزيتها بسبب وقوع الفتن داخل مؤسساتها أولاً، واستقلال الأمراء بأطرافها ثانياً.

٤ - أوحى النصوص أنّه لم يبقَ للخليفة العباسي من السلطة سوى مدينة بغداد ونواحيها ما بين دجلة والفرات^(١). مما أضطرّ الخليفة المستكفي بالله

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج ٣، ص ٤٢٠.

(٣٣٣ - ٣٣٤ هـ / ٩٤٥ - ٩٤٦ م) إلى دعوة البويهيين لاستلام السلطة بالعراق، والتخلص من نفوذ الأتراك.

٥ - صوّرت المنقولات أنّ البويهيين دخلوا بغداد سنة ٣٣٤ هـ / ٩٤٦ م، وأسقطوا الخلافة العباسية، وتركوها خلافةً صُورية، تتمثل بشخص الخليفة فقط دون إسناد سلطة إليه.

٦ - الشك في ثبوت إمتداد حكم الخليفة العباسي حتى ولو كان، كما صوّرته النصوص، صُورياً، معنوياً، لأنّ تركيبة الأحداث على هذه الشاكلة تُضعفُ واقعيتها، وتنفي عنها مصداقية الثبوت.

٧ - أوحى تحليلات النصوص أنّ البويهيين كانوا منفتحين فكرياً على جميع الاتجاهات، ولم يتبنّوا مذهباً دينياً محدداً، فتركوا الناس على عقائدها. لكنّها عادت فذكرت أنّ البويهيين هم شيعة زيدية، تبّنوا المذهب الإثني عشري فيما بعد مجاراةً لشيعة أهل العراق.

٨ - ذكرت النصوص أنّ البويهيين هم أول من أحيوا الشعائر الشيعيّة المتعلقة بعيد الغدير، وذكرى عاشوراء وقد تطوّرت الشعائر الحسينيّة، وما يتصل بها في عهدهم بما لم يسبق إليه في العهود الأولى.

كما ذكرت النصوص نفسها أنّ البويهيين أنفسهم، في مرحلة زمنية تالية، وقفوا ضد الشعائر الحسينية، ومنعوها، إرضاءً للسنة، وخشية من قيام الفتن الطائفية ببغداد.

والذي يبدو من سياق مجرى حوادث التاريخ وتسلسلها أنّ مثل هذه الفتن لا وجود لها في هذه المرحلة ببغداد. فلم يقم البويهيون باختراع الشعائر الحسينيّة وإدخال الطقوس المعروفة اليوم، وإنّما حدث ذلك فقط في ظلّ الدولة الصفوية، وبالتحديد في عهد الشاه عباس الصفوي.

والدليل على ذلك أنّه لا يوجد نصّ تاريخي يشير إلى وجود مثل هذه

الشعائر في الفترة التي تلت سقوط البويهيين إلى قيام الصفويين . وهي فترة تقرب من ستمائة سنة .

والأغرب من ذلك أنَّ فترة العلامة الحلّي التي شهدت النصوص بانتشار التشيع خلال الامبراطورية الايلخانية، لم تشهد أي خبر عن وجود ما يُسمّى بالشعائر الحسينيّة، أو القيام باحيائها على الطريقة المُتعارفة اليوم .

٩ - أوردت النصوص أنَّ تحرك الخليفة القادر ضد الفاطميين كان بتبنيه الاتجاه السلفي، والاعتماد على أتباعه، والطعن بالنسب العلوي للفاطميين، ونسبة الكفر لهم، وإشراك علماء الشيعة في توقيع محضر وضعوا تواقيعهم الدالة على نفي الفاطميين الانتساب إلى البيت النبوي^(١) .

وقد أصبحت الدعوة الفاطمية فعّالة داخل الامبراطورية العباسية بعد ثورة الوزير أبي الحارث أرسلان بن عبد الله البساسيري، وسيطرته على عاصمة العباسيين، بغداد، وإعلانها عاصمة تابعة للفاطميين سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م . قيل : إنَّ البساسيري خطب للمستنصر بالله على المنابر من المحيط الأطلسي حتى البحر الأحمر - هكذا وردت العبارة -^(٢) !

بقي البساسيري عاماً واحداً، ثم استردَّ الحكم منه بعد مقتله عام ٤٥١هـ/ ١٠٥٩م .

١٠ - سَطَّرَ تاريخ هذه المرحلة بنصوص تتداخل حوادثها فيما بينها تداخلاً يُفضي إلى تهشيم الحوادث بعضها للآخر . كما أنَّ نتائج النصوص جميعها، كما وردت على لسان المؤرّخين، تهدف إلى تهشيم جميع الشخصيات التي تكلمت عليها النصوص، ووصفت أعمالها أو أفعالها

(١) المنتظم، ج ٨، ص ٨٨؛ المقرئ، اتعاظ الحنفا، ص ٢٧٩.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٣١٧.

السياسية والدينية على السواء، دون النظر إلى الميزة المذهبية أو الدينية، أو العرقية، أو غير ذلك.

١١ - صوّرت النصوص أنّ صراع الممالك والامبراطوريات، في هذه المرحلة، بل في جميع المراحل الزمنية المتقدمة والمتأخرة، قام على عمد واحد هو الصراع المذهبي، السني - الشيعي، ولا يوجد حافز آخر سواه. هناك أمثلة على ذلك:

المثال الأول: قتل المخالفين.

نسبت النصوص للخليفة القادر بالله (٣٨١ - ٤٢٢هـ / ٩٩١ - ١٠٣١م) أنّه بعث إلى السلطان محمود الغزنوي ببلاد فارس سنة ٤٠٨هـ / ١٠١٧م يأمره ببثّ السنة بخراسان. ففعل ذلك، وبالع، وقتل جماعة، ونفى جماعة من المعتزلة، والرافضة، والاسماعيلية، والجهمية، والمشبهة، وأمر بلعنهم على المنابر.

وقد انصاع السلطان الغزنوي لأوامر الخليفة العباسي واستنّ بسنته في قتل المخالفين، ونفيهم، وسجنهم.

المثال الثاني: إحراق الكتب.

في عام ٤٢٠هـ / ١٠٢٩م قام السلطان محمود الغزنوي بإحراق كتب المخالفين. فأحرق خمسين جُملاً - هكذا ورد العدد -، ما عدا كتب المعتزلة، والفلاسفة، والروافض، فإنّها أُحرقت تحت جذوع الذين صلبهم، لأنّها تُعتبر من أصول البدع.

يقول النصّ: فخلت هذه البقعة من دُعاة الباطنية (الاسماعيلية)، وأعيان المعتزلة والروافض^(١).

(١) يُراجع: شذرات الذهب، ج ٣، ص ١٨٦؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٣٣٣؛ والمنتظم، ج ٨، ص ٤٠.

١٢ - قيل إنّ حركة الحسن الأطروش (الناصر الكبير) قامت إبان عهد الخليفة المقتدر بالله، حيث دخل طبرستان سنة ٣٠٢هـ / ٩١٤م، وأسلم أهلها على يديه، مُزيحاً النفوذ العباسي - الساماني عنها. (كانت طبرستان تحت سلطة حاكم يُعيّن من قبل الأمير الساماني التابع للخلافة العباسية).

وقد نجح الناصر الكبير - كما تصوّر سيرته النصوص - بالقضاء على النظم الاقطاعية السائدة ببلاد الديلم.

كان الأطروش شاعراً، وإماماً في الفقه والدين، وزعيماً للإمارة العلوية بطبرستان، لُقّب بألقاب عدّة، منها: الناصر، ناصر الحق، الناصر الكبير، الداعي للحق.

وقد صوّرت المنقولات أنّ دولته بطبرستان أصبحت في صراع عسكري مع الخلافة العباسية، حيث بقي جيشها يُنازل جيوش العباسيين في جناح الدولة الشرقي، ويُلاحق بها الهزائم، مما سبّب اضطراب دولة الخلافة، وتخوّفها منه. كما أصبحت هذه الدولة سبباً للسيطرة على عاصمة الخلافة العباسية بعد دخول البويهيين بغداد سنة ٣٣٤هـ / ٩٤٦م.

وبالرغم أنّ النصوص ذكرت أنّ طبرستان بقيت بأيدي العلويين حتى مقتل الداعي الصغير، الحسن بن القاسم سنة ٣١٦هـ / ٩٢٨م حيث انقرض بموته النفوذ العلوي بطبرستان، إلّا أنّها عادت لتذكر أنّ طبرستان العلوية نفسها أثّرت في سقوط بغداد سنة ٣٣٤هـ / ٩٤٦م والسيطرة على الخلافة العباسية^(١).

(١) أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج٣، ص٨٦؛ وابن الأثير، ج٦، ص١٤٦؛ المسعودي، مروج الذهب، ج٤، ص٢٣٦؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٧، ص٦؛ النجوم الزاهرة، ج٣، ص١٨٥.

الأطروش بين الزيدية والاثني عشرية

١٣ - ذكرت أغلب المصادر أنَّ الحسن الأطروش كان زيديَّ المذهب، وقد أكدت جميع دراسات المستشرقين على أنَّ نشوء الدول الزيدية كان مبكراً في تلك البقاع، وأنَّ الأطروش كان من أئمتهم.

إلا أنَّ علماء الإمامية كما ظهر في كتاباتهم، ومناقشاتهم للنصوص أكدوا أنَّه إمامي إثنا عشري، وليس زيديَّ المذهب.

قال الأفندي: «الناصر الكبير من عظماء الإمامية، وإن كانت الزيدية أيضاً يعتقدونه، ويدرجونه في جملة أئمتهم. وقد يظنَّ في حقِّه أنَّه زيدي المذهب، لكنَّه بريءٌ عن ذلك المذهب»^(١).

وقد ذكر الأفندي أنَّ الناصر، أو ناصر الحقِّ هو صاحب مؤلفات على طريقة الشيعة الإمامية، والزيدية أيضاً. وورد في كتاب رجال النجاشي تعداد لبعض أسماء المؤلفات التي يظهر بُعد نسبتها إليه من خلال عناوينها^(٢).

١٤ - إنَّ نسبة الأطروش إلى الزيدية أو الإمامية قد تُوحي بنصوصها أنَّها من المسائل التاريخية العادية، التي تمرُّ بين السطور مروراً عابراً، إلا أنَّ النسيج الذي صيغت به هذه المقولة، والمناقشة التي دارت حولها إتسعت لتشمل مداراً أوسع مما وُضعت له.

١٥ - طبيعة الجذب والشدِّ في نسبة الأطروش إلى المذهبين الزيدي والإمامي بحدِّ ذاتها تُوحي بوجود الحكم المذهبي للتاريخ دون سواه. وهذا ما اتَّسم به تاريخ الإسلام عبر النصوص التي اشتركت في تشويهه.

(١) الأفندي، رياض العلماء، ج ١، ص ٢٧٧.

(٢) رجال النجاشي، ص ٤٥. قال: «صنَّف كتباً منها: كتاب في الإمامة (صغير)، كتاب في الإمامة (كبير)، فذك والخميس، فصاحة أبي طالب، معاذير بني هاشم فيما نقم عليهم، أنساب الأئمة ومواليدهم إلى صاحب الأمر - عليه السلام -».

١٦ - أوحث مقولات الشيخ البهائي أنّ الناصر الكبير كان يدعو الفرق المختلفة في المذاهب إلى نصرته، لذا كان يتطلّب منه أن يؤلّف القلوب ويوحّدها لئلا ينصرف الناس عنه.

من هنا كان يجمع بين فقه المذاهب المختلفة في العبادات وغيرها، حيث أظهر الجمع بين الغسل والمسح في الوضوء، وبين قنوت الإمامية والشافعية (كما تضمّنته كتبه).

أمّا في موضوع زواج المُتعة فقد أظهر التوقف والتردد في تحليله وتحريمه، حيث قال: «التوقف عند إختلاف الأُمّة هو الصواب»^(١).

١٧ - ذكر البهائي، أنّ الأطروش لم يدّع الإمامة لنفسه، وأن أصحابه اعتقدوا أنّه هو إمام زمانه. وربّما أثبتّ الاتباع لمتبوعهم أموراً هو برىء منها. كما زعم النصيرية أنّ أمير المؤمنين(ع) «هو فاطر السماوات والأرض»، وأصروا على اعتقادهم. فإذا اعتقد جماعة من العقلاء الألوهيّة في علي(ع)، فليس عجيباً من اعتقاد جماعة من العقلاء الإمامة في ناصر الحق^(٢).

ويلاحظ:

١ - إنّ الكثير من هذه المسائل الفقهية أو التاريخية أصبحت من المسلّمات لدى المتأخرين، وإنّ كان لا يرقى الاختلاف فيها إلى تلك المرحلة الزمنية المتقدّمة في تاريخ الإسلام.

٢ - لا يمكن إثبات مثل هذه المنقولات على أنّها من الحقائق المسلّمة التي تُبنى عليها حوادث تاريخة أخرى. وإلّا فجميع النتائج ستكون مجانية للصواب.

(١) الأفندي، ج ١، ص ٢٩٢.

(٢) رياض العلماء، ج ١، ص ٢٩٣.

١٨ - إنعدمت رؤية الحُقبَة الزمنية التي جاءت بعد مرحلة ما يُسمّى بالغيبة الكبرى إنعداماً مطلقاً سوى بعض المتفرقات التي لا تشكّل تاريخاً لتلك المرحلة، أو شيئاً من التاريخ.

١٩ - أوحّت المرويات أنّ إبتداء تاريخ فقهاء الشيعة كان مقترناً بالشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (٣٣٦ - ٤١٣هـ / ٩٤٨ - ١٠٢٢م) وأنّه هو المؤسس لعلم الكلام، والجدل، والعقائد، مضافاً إلى الفقه، والفقه المقارن، وغير ذلك من العلوم.

وبذلك لم يَعدْ بالامكان تصوّر مرحلة ما قبل الشيخ المفيد إلّا بما يُقترن بشتات من المعلومات المقتضبة حول الفقيهين ابن الجُنيد، وابن عقيل اللذين ضاع تأريخهما العلمي والسياسي معاً، ولم يبقَ منهما ما يُستدل به عليهما. أمّا تاريخ الفقهاء، وما يتصل بالمرحلة التي قبل هذه العهود فلا أثر لها على صفحات الكتب التاريخية المُتداولة.

٢٠ - من النصوص المنسوبة إلى المؤرخين، هذان النموذجان في تعريف الشيخ المفيد:

النصّ الأول: (المنسوب إلى الخطيب البغدادي)، يقول عن المفيد: «شيخ الرافضة، المتعلّم على مذاهبهم. صنّف كتباً كثيرة في ضلالاتهم، والذبّ عن اعتقاداتهم ومقالاتهم، والطعن على السلف الماضين من الصحابة والتابعين، وعامة الفقهاء والمجتهدين. وكان أحد أئمة الضلال. هلك به خلقٌ من الناس، إلى أن أراح الله المسلمين منه»^(١).

النصّ الثاني: (المنسوب للصفيدي)، يقول: «كان رأس الرافضة، صنّف لهم كتباً في الضلالات، والطعن على السلف»^(٢).

(١) تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٢٣١.

(٢) الوافي بالوفيات، ج ١، ص ١١٦.

ويلاحظ على النصين :

١ - إنهما مكتوبان بقلم واحد ، ومتضمنان وصفاً مشتركاً .

٢ - إن مصطلح «الرافضة» لم يكن له وجود في هذا القرن ، ولا قبله . وهو من المصطلحات المستحدثة التي سُرِّبت إلى كتب التاريخ للايحاء أنَّ الصراع الطائفي في الإسلام له جذوره الضاربة إلى أيام ظهوره الأولى . وقد مرَّ الحديث على هذا المصطلح عند الحديث عن جماعة (الرافضة) الذين انقلبوا على الإمام زيد بن علي (ع) في كتابنا «تهشيم التاريخ» .

٢١ - أوردت النصوص أنَّ زعيم الشيعة الشيخ المفيد كان من الشخصيات المقربة لجهاز السلطة ، وإنَّ حاكم العراق عضد الدولة البويهري كان يزوره بداره ، ويعقد له المجالس العلمية ، والمحاضرات وقد اقتطع له بعض الأراضي للنفقة على طلبة العلوم ، كما أهدى له هدايا فخمة عندما نجح في إفحام خصومه في بعض المناظرات .

النصوص نفسها تؤكد أنَّ البويهيين أنفسهم نفوا الشيخ المفيد مرتين بسبب الصراعات الطائفية التي نشبت بين الشيعة والسنة ببغداد .

حاول بعض الكتاب أن يُعلِّل سبب نفيه إلى فشل السياسة البويهية . يقول الدكتور هاورد Haward : «فشل البويهيون في حفظ النظام ، كما أخفقوا في إظهار عدالتهم ، فأخذوا يبحثون عن كبش فداء بين الشيعة ، فما وجدوا ضالتهم إلا بالشيخ المفيد ، بالرغم أنَّه لم يكن مسؤولاً عن أي مجال للتحريض على الفوضى»^(١) .

كما أخفت المصادر التاريخية الجهة التي توجه إليها المفيد ، عند نفيه عن بغداد ، ليُتخذ موضوع نفيه متسعاً للتأويل .

والحال أنَّ شيئاً من ذلك لم يحدث أبداً ، فلم يُنفَ الشيخ المفيد عن بغداد ،

(١) مقدمة كتاب الارشاد ، (النسخة الإنكليزية) . The book of guidance, p. xxi.

ولم تكن معادلة الأحداث كما صوّرتها النصوص التي لا تنطبق على الواقع .

٢٢ - صوّرت النصوص حالة بغداد عند مجيء شيخ الطائفة الطوسي بأنّها كانت تحتوي على نهضة علمية عالية بوجود المدارس ، ودور العلم والمعاهد ، والمكتبات الشهيرة الفخمة^(١) .

أمّا خراسان التي نزع منها الطوسي فكانت في هذه المرحلة ذات حكم سنّي متعصب بفعل مطاردة السلطان محمود الغزنوي للشيعة في عرض البلاد وطولها .

فنزوح الشيخ الطوسي إلى العراق كان بفعل الصراعات الطائفية المذهبية ، وهي الصبغة التي اصطبغت بها كتب تاريخ الإسلام .
والحال أنّ الواقع نفسه يكذب مثل هذه المزاعم ، خصوصاً ما يتعلّق بالحكم ورجاله ، حيث تختفي فيه جميع هذه الفوارق وتتلاشى .

٢٣ - في حياة الطوسي نقطتان تاريخيتان مهمتان كلتاهما لا أصل لهما من الواقع :

الأولى : منح الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢ - ٤٦٧هـ / ١٠٣١ - ١٠٧٥م) كرسي الكلام له ، تقديرًا لمقامه العلمي ، وهذا الكرسي لا يُعطى إلاّ للقليلين من كبار العلماء ، ولرئيس علماء العصر .

الثانية : إضطهاده عند دخول السلاجقة بغداد ، وهربه إلى النجف بعدما تعرّضت داره للنهب ، وأحرقت كتبه وآثاره ، مع كرسي التدريس الذي منحه الخليفة له^(٢) .

أمّا ما يخصّ كرسي الكلام فلم يُعرف هل أنّه منصب رسمي ، أم هو منصب إعتباري تقديري؟

(١) المنتظم، ج٨، ص٢٢؛ ابن كثير، ج١٢، ص١٩.

(٢) المنتظم، ج٨، ص١٧٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص٦٩.

ظاهر المنقولات يوحي بأنّه منصب فخري يدلّ على احترام الجهة التي منحتة له .

وما يخصّ حادثة اضطهاد الطوسي ، وهربه إلى النجف فإنّ النصوص أكّدت على اختفائه عاماً واحداً (٤٤٧هـ - ٤٤٨هـ) ببغداد ، ثم رحيله إلى النجف ، واستقراره فيها .

وعلى ذلك يظهر من مجرى الأحداث :

أ - إنّ اختفاء الطوسي وإحراق كتبه وآثاره كان بسبب الطائفيّة المذهبية السُنية التي جاء بها السلاجقة . مع العلم أنّ النصوص العامة أكّدت على أنّ الطوسي ببغداد كان أستاذاً لجميع المذاهب الإسلاميّة ، وقد تخرّج على يديه ثلاثمائة مجتهد ببغداد ، من مختلف المذاهب الاسلاميّة . (إلا أنّ مائتين وخمسين إسماً منهم إختفى ، ولم يُعرف عنهم شيئاً) . فأين العمل الطائفي المذهبي الذي يستحقّ المطاردة عليه؟!

ب - إذا أراد السلاجقة إدراك هدفهم في القضاء على الشيخ الطوسي ، أو اعتقاله ، فكيف استطاع الافلات منهم خلال عام واحد ببغداد ، ثم البقاء بالنجف إثني عشر عاماً كاملة دون أن يتعرّض له أحد ، والمسافة بين بغداد والنجف غير بعيدة؟

٢٤ - حاولت النصوص أن تُضفي على شيخ الطائفة الطوسي صفة الموسوعيّة ، حيث قيل إنّهُ صنّف في كلّ فنون الإسلام ، ونسبته إلى التجديد^(١) .

إلا أنّ هذه النصوص المنسوبة إلى المؤرخين السُنة عادت بعدما وصفته «بفقيه الشيعة ومصنفهم» ، فنسبته إلى المذهب الشافعي .

ونُسب للصفدي قوله في وصف الطوسي : «تفقه الطوسي للشافعي ،

(١) طبقات الشافعية ، ج ٤ ، ص ١٢٦ .

ولزم المفيد، فتحول رافضياً^(١).

ويلاحظ أنَّ مثل هذا الإيقاع الداخلي للعبارة من جهة، والمعادلة الرياضية ذات النتيجة الموهومة، من جهة ثانية، هما بحدّ ذاتهما كافيان لإبعاد مثل هذه النصوص التي تُجلّ نسبتها عن أمثال مؤرخين كبار كالصفدي، وغيره.

٢٥ - نقلت النصوص نفسها قصة إتهام الخليفة القائم بأمر الله للشيخ الطوسي بأنّه تناول الصحابة بما لا يليق بهم، فأحضره الخليفة، وأستجوبه بالتهمة. وقد أعلن الطوسي بطلانها.

أمّا قصة الاستجواب فهي كالآتي:

نقل الطوسي في كتابه (المصباح) فقرة (دعاء يوم عاشوراء)، هذا نصّها: «اللَّهُمَّ خُصَّ أَوَّلَ ظَالِمٍ بِاللَّعْنِ مِنِّي، وَأَبْدَأْ بِهِ أَوَّلًا، ثُمَّ الثَّانِي، ثُمَّ الثَّالِثَ، ثُمَّ الرَّابِعَ، وَالْعَن يَزِيدُ خَامِسًا!»

ولما سمع الخليفة بها حاول استجواب الطوسي عنها، لأنّها تمسّ الخلفاء الراشدين، فأجابه الطوسي: الظالم الأول: هو قابيل بعدما قتل هابيل. والثاني: عاقر ناقة صالح، وإسمه قيدار بن سالف (هكذا ورد إسمه)، والثالث: قاتل يحيى بن زكريا، والرابع: عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي(ع)^(٢).

ولا تحتاج هذه الرواية الفولكلورية إلى تعليق.

(١) الوافي بالوفيات، ج ٢، ص ٣٤٩.

(٢) التنكابني، قصص العلماء، ص ٢٩٤.

الفصل الثاني

تاريخ مدرسة الحلة

حركة الاجتهاد بعد الشيخ الطوسي

صوّرت المصادر الشيعيّة أنّ حركة الاجتهاد أصيبت بتوقف بعد رحيل شيخ الطائفة الطوسي، مما عزّز الاعتقاد أنّ باب الاجتهاد أوشك أن يغلق. وأوعزت أسباب ذلك إلى اشتراك عوامل عديدة يمكن إجمالها بما يلي:

١- المنحى التقديسي الذي حظي به الشيخ الطوسي من قبل تلامذته، وعدم التجرؤ في الخروج على آرائه، حتى أصبحت آراؤه، وفتاواه تُعدّ في سلك الأدلة على الأحكام^(١).

٢- المؤلفات الضخمة التي خلفها الطوسي في مجال الفقه، والعلوم الأخرى - التي أُعتبرت تأسيساً للعلوم النظرية الشيعية - مما جعل نظرياته بعيدة عن الاعتراض.

٣- فرض الوضع السياسي العام (في عهد السلاجقة) تشجيع التيارات السلفية، وحسر التيارات العقلية الاجتهادية.

٤- يُعتبر الموقع الجغرافي للنجف - بحدّ ذاته - عنصراً آخر من عناصر عزل الفقهاء، وانكفاءهم على الدراسة والتدريس، وانقطاعهم عن التجديد الذي كان سائداً في عصر التلاقح الفكري في أجواء (مدرسة بغداد).

(١) الخوئي، معجم رجال الحديث، ص ١٥، ص ٢٤٧.

٥- تفرّق تلامذة الطوسي (البالغ عددهم الثلاثمائة) في بغداد عن اللّحوق به عند هجرته إلى النجف، الأمر الذي جعل من مركز النجف مركزاً فتيّاً لم يكن بمستوى التفاعل مع التطور الذي أنجز في الفكر العلمي^(١).

وقد أطلق على الفقهاء الذين جاؤا بعد الطوسي اسم «المقلّدة». وقد حافظ هؤلاء المقلّدة على نقل آراء الطوسي وشرحها قرابة القرن من الزمن، حتى روي عن أحد ناقي تلك المرحلة أن قال: «لم يبق للإمامية مفت، بل كلهم حاك».

قال الشهيد الثاني في كتابه الدراية: إنّ أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ (الطوسي) كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه، وحسن ظنهم به. وممن اطلع من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي، والسيد رضي الدين ابن طاووس، وجماعة.

قال السيد ابن طاووس، أخبرني جدي الصالح ورام ابن أبي فراس أنّ الحمصي حدّثه أنّه: «لم يبق للإمامية مفت على التحقيق، بل كلهم حاك»^(٢). والحمصي هو محمود بن علي بن الحسن الرازي الذي كان حياً عام ٦٠٠هـ/ ١٢٠٤م. وله كتاب إشتهر به هو «التعليق العراقي»^(٣).

بقي مركز النجف يضم عدداً من الفقهاء أمثال الشيخ أبي علي الحسن ابن الشيخ الطوسي (توفي حدود سنة ٥١٥هـ / ١١٢١م)، وولده أبو نصر محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٥٤٠هـ / ١١٤٥م) اللذين بقيا محافظين على الوجود العلمي لهذه المدينة، ولم ترد إشارات تاريخية عن طبيعة الحياة الفكرية والاجتماعية التي كان يمارسها هذا المركز، إلّا إنّ الدراسة بقيت

(١) الصدر، المعالم الجديدة، ص ٦٥.

(٢) الخوانساري، روضات الجنات، ج ٧، ص ١٦١.

(٣) اليعقوبي، البابليات، ج ١، ص ٣٥.

مستمرة فيه حتى بعد منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، وإن لم تتوفر نهضة تميز مرحلة «فترة التقليد» التي بقي تيار «المقلدة» مستحوذاً عليها.

المراكز الشيعية العلمية

زامن مركز النجف العلمي في هذه المرحلة مركزان شيعيان مهمان خارج العراق، ومركز آخر داخل العراق. أمّا المركزان فهما:

المركز الأول: مركز طبرستان^(١).

وقد أنتج علماء كباراً أمثال:

١ - عماد الدين محمد بن أبي القاسم بن محمد بن علي الطبري الآملي المعروف بالعماد الطبري، وهو من أكابر المحدثين^(٢) الذي روى عنه كثير من علماء الشيعة في إجازاتهم، كما اشتهر بكتابه «بشارة المصطفى لشيعة علي المرتضى».

٢ - ضياء الدين فضل الله بن علي الحسيني الراوندي المتوفى بعد سنة ٥٤٨هـ / ١١٥٣م.

٣ - قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي^(٣) (ت: ٥٧٣هـ / ١١٧٨م)، وهو أول من شرح كتاب «نهج البلاغة» المتضمن لخطب الامام

(١) تسمى اليوم (مازندران). وقد أحصى موجان مومن (٢٧) عالماً عاشوا في منطقة (طبرستان) في القرن السادس الهجري. (Momen, p.91).

(٢) البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ٣٠٣.

(٣) من مشايخ ابن شهر آشوب. ومن مشايخه الطبرسي (صاحب مجمع البيان)، والشيخ محمد الطوسي (والد الخواجة نصير الدين الطوسي)، والعماد الطبري، وغيرهم. وقد كتب الراوندي كتاباً في الاختلاف الذي وقع بين الشيخ المفيد وتلميذه السيد المرتضى في (٩٥) مسألة من مسائل علم الكلام. وله مؤلفات عديدة، ذكرها الخوانساري، ج ٤، ص ٥.

علي بن أبي طالب، وأول من كتب في آيات الأحكام.
وقد ظهر في منطقة خراسان أيضاً أبو علي الفضل بن الحسين بن الفضل
الطبرسي المشهدي (ت: ٥٤٨هـ / ١١٥٣م) الذي كتب تفسيراً للقرآن بعنوان
«مجمع البيان»^(١)، عُدَّ واحداً من أهم التفاسير الشيعية للقرآن.

المركز الثاني: مركز حلب.

ازدادت أهمية مركز حلب العلمي بعد وفاة حفيد شيخ الطائفة الطوسي
في النجف عام ٥٤٠هـ / ١١٤٥م، وقد تزعم الحركة الدينية فقهاء كبار
أصبحوا من علامات المذهب الشيعي في العصور التي جاءت بعده، منهم:
أبو المكارم حمزة بن علي الحلبي المعروف بابن زهرة (ت: ٥٨٥هـ /
١١٨٩م).

ومنهم: رشيد الدين محمد بن علي السروي المازندراني المعروف بابن
شهر آشوب^(٢) (ت: ٥٨٨هـ / ١١٩٢م).

وقد استمر المركز التعليمي في حلب بنشاطه العلمي أكثر من نصف قرن
حتى إضحلاله سنة ٥٩٠هـ / ١١٩٣م.

المركز الثالث: مركز الحلة^(٣).

بدأ مركز الحلة بالظهور أواخر القرن الخامس الهجري / الحادي عشر
الميلادي، إلا أن الشهرة العلمية سرعان ما تفجرت بعد سنوات من نمو الدراسة

(١) فرغ من تأليفه منتصف شهر ذي القعدة سنة ٥٣٤هـ / ١١٤٠م.

(٢) هاجر والد ابن شهر آشوب وجدّه (وهما من العلماء المحدثين)، من بلاد فارس إلى حلب
أيام حكم الدولة الحمدانية، واستقرّ بها. كتب ابن شهر آشوب مؤلفات عديدة اشتهرت
كمصادر ثانوية للحديث، طبع منها «مناقب آل أبي طالب»، و«معالم العلماء». وتراجع ترجمته
عند (الخوانساري، ج ٦، ص ٢٩٠).

(٣) تقع مدينة الحلة على ضفة فرع من نهر الفرات، بين كربلاء والنجف.

في هذا المركز العلمي الفتي الجديد لتجعله مدرسة من مدارس الفكر الشيعي المتميزة التي تجاوزت شهرتها مركزي حلب ، وطبرستان ، وقد بقيت الزعامتان الدينية والسياسية للعالم الشيعي متصدرة فيه قرابة ثلاثة قرون متوالية .

الأسر الدينية في الحلة

. إنَّ نشوء مركز الحلة كان له علاقة بالأسر العربية التي عاشت في تلك المنطقة ، والتي يمتدُّ بعضها بجذوره إلى عصر التلمذ على يد فقهاء النجف الذي بدأ مركزهم في النجف بالاضمحلال بداية القرن السادس الهجري ، والتلاشي في منتصفه .

ليس من المستبعد أن يكون قسم من فقهاء النجف قد انتقلوا إلى الحلة ، ونقلوا فكرهم معهم إلاَّ أنَّ مثل هذه الإشارات لم تكن واضحة في المصادر التي تعرضت لتاريخ هذه الحقبة الزمنية ، بيد أنَّ النمو المتزايد لنفوذ الأسر التي سكنت الحلة أنتج فقهاء كانوا حلقة الوصل بين هاتين المدرستين .

ومن أهم هذه الأسر :

أولاً : أسرة آل نما . يصادف عصر أبيهم الأكبر الشيخ نما بن علي الربعي عصر أبي علي الحسن بن الشيخ الطوسي^(١) ، ومن أشهر فقهاءهم :

١- الشيخ الرئيس أبو البقاء هبة الله بن نما بن علي بن حمدون الربعي الحلّي الذي كان حيّاً سنة ٥٧٣هـ / ١١٧٧م ، وهو يروي بالإجازة عن الحسين بن أحمد ابن طحال المقدادي (أحد علماء النجف) ، بتاريخ ٥٢٠هـ / ١١٢٦م^(٢) .

٢- نجيب الدين أبي إبراهيم محمد بن جعفر بن أبي البقاء ، هبة الله

(١) الخوانساري ، ج ٢ ، ص ١٨٠ .

(٢) الطهراني ، الثقات العيون في سادس القرون ، ص ٣٣٤ .

الذي كان رئيس الطائفة في زمانه ، وكان محققاً مدققاً^(١) ، وهو من مشايخ المحقق الحلّي^(٢) ، ومن مشايخ الشيخ سديد الدين (والد العلامة) ، والسيد أحمد بن طاووس ، وأخيه رضي الدين . تُوفي سنة ٦٤٥هـ / ١٢٤٧م .

٣- نجم الملة والدين جعفر بن محمد بن جعفر بن أبي البقاء هبة الله بن نما . كان من كبار العلماء في الحلة ، وهو من مشايخ العلامة . نُسبت له مؤلفات منها : «منهج الشيعة في فضائل وصي خاتم الشريعة» ، و«أخذ الثار في أحوال المختار» ، و«مثير الأحزان»^(٣) .

ثانياً: أسرة آل البطريق . ومن فقهاءها :

١- شمس الدين يحيى بن الحسن بن الحسين بن علي بن محمد بن البطريق الأسدي المعروف بابن البطريق . قرأ على يد سديد الدين الحمصي الرازي الفقه ، وعلم الكلام في الحلة ، ثم سكن بغداد وواسط ، وهو يروي عن عماد الدين محمد بن القاسم الطبري ، وعن محمد بن علي ابن شهر آشوب المازندراني ، وصارت إليه الفتوى على مذهب الإمامية . تُوفي سنة ٦٠٠هـ / ١٢٠٤م ، عن (٧٧) عاماً^(٤) .

٢- نجم الدين علي بن يحيى البطريق : كان فقيهاً ، شاعراً . توفي سنة ٦٤٢هـ / ١٢٤٤م ، وله أخ هو محمد بن يحيى بن البطريق .

ثالثاً: أسرة أسامة العلوي النقيب : من أعظم بيوت العلويين ، ولّي أسامة النقابة في الحلة سنة ٤٥٢هـ / ١٠٦٠م ، وتُوفي سنة ٤٧٢هـ / ١٠٧٩م . وكانت لهم بقية بالحلة حتى عام ٧٦٠هـ / ١٣٦٠م .

(١) لؤلؤة البحرين ، ص ٢٧٢ .

(٢) أمل الآمل ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ .

(٣) وقيل إنّ الكتابين الأخيرين من تأليف جعفر شمس الدين محمد . (الخوانساري ، ج ٢ ، ص ١٧٩) .

(٤) ابن حجر ، لسان الميزان ، ج ٦ ، ص ٢٤٧ .

ومنهم: زيد بن علي النقيب بن أسامة بن عدنان بن أسامة بن عدنان بن أسامة النقيب. كان شاعراً فاضلاً، فارق العراق، ومضى إلى الهند (هو وأخوه ضياء الدين أبو القاسم علي)، وولي هناك (زعامة الطالبين). ولهما عقب في الهند^(١).

رابعاً: آل طاووس، وهم سادة نقباء فقهاء، اشتغل جماعة منهم بالعلوم الدينية، كما شغل آخرون بعض المناصب الإدارية كنقابة الأشراف، والصدارة، وإمارة الحج. وأول من تولّى النقابة منهم جدّهم أبو عبد الله محمد الملقب بالطاووس في منطقة (سُورًا)، وهي من المناطق التابعة لمدينة الحلة.

ومن زعماء الأسرة المحدثين: السيد سعد الدين موسى بن جعفر ابن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد الطاووس الذي كان محدثاً، وراويّة للأخبار. وله أربعة أولاد، شرف الدين محمد، عز الدين الحسن، جمال الدين أبو الفضائل أحمد، ورضي الدين أبو القاسم علي. وأمهم بنت الأمير الشيخ ورّام ابن أبي فراس المالكي. وأم أبيهم بنت الشيخ الطوسي. وكان رضي الدين يعبر عن كل منهما بلفظ (جدّي).

وأشهر فقهاءهم:

١- رضي الدين علي بن طاووس. تولّى نقابة بغداد في العصر الایلخاني، فجلس في مرتبة خضراء، وكان الناس عقيب سقوط بغداد قد أبدلوا بالسواد (الشعار العباسي) اللون الأخضر.

وكان قبل هذه المرحلة قد إنتقل إلى بغداد، وبقي فيها خمس عشرة سنة، وفيها اتصل بالمستنصر بالله العباسي، وكان عنده من المقرّبين، كما توثقت صلته بالوزير ابن العلقمي. ولد سنة ٥٨٩هـ / ١١٩٣م، وتوفي سنة ٦٦٤هـ / ١٢٦٦م^(٢).

(١) اليعقوبي، البابليات، ج ١، ص ٦٢.

(٢) لؤلؤة البحرين، ص ٢٣٥.

٢- أبو الفضائل أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس : كان مجتهداً، إماماً في الفقه، والأصولين، وهو أول مَنْ قَسَمَ الأخبار من الشيعة إلى أقسامها الأربعة المشهورة (الصحيح، الموثق، الحسن، والضعيف)، واقتفى أثره تلميذه العلامة الحلّي، وسائر مَنْ تأخّر عنه من المجتهدين. له مؤلفات عديدة. تُوفي سنة ٦٧٣هـ / ١٢٧٤م^(١).

٣- شرف الدين محمد بن موسى بن جعفر بن طاووس : قُتِلَ ببغداد على يد الجيش المغولي سنة ٦٥٦هـ / ١٢٧٤م.

خامساً: آل المُطَهَّر: وهم أسرة العلامة الحلّي، وكان أبوه الشيخ سديد الدين يوسف بن الشيخ علي بن المطهر الحلّي فقيهاً متكلماً، وهو الذي نُسبت إليه قصة وفوده على هولاء لتأمين سلامة الحلة من هجوم الجيش المغولي. يروي عن نجيب الدين محمد بن نما. وقد أدرج ولده العلامة الكثير من فتاوى أبيه في تصانيفه. كان حياً عام ٦٦٥هـ / ١٢٦٧م^(٢).

وأشهر من نال شهرةً من هذه الأسرة هو العلامة، وولده فخر المحققين.

سادساً: بنو الأعرج: وهم سلالة مجد الدين بن الأعرج صهر الشيخ سديد الدين يوسف بن المُطَهَّر على بنته، وله منها خمسة بنين، أشهرهم: عميد الدين عبد المطلب بن مجد الدين أبي الفوارس محمد بن علي بن الأعرج الحسيني العميدي الذي يروي عن خاله العلامة الحلّي. ولد سنة ٦٨١هـ / ١٢٨٢م، وتُوفي سنة ٧٥٤هـ / ١٣٥٣م^(٣).

بدأ مركز الحلة بالظهور على يد محمد بن إدريس الحلّي (ت: ٥٩٨هـ / ١٢٠٢م)، والتبلور أوائل القرن السابع الهجري/ الثاني عشر الميلادي على

(١) أيضاً، ص ٢٣٥ - ٢٤٥.

(٢) الطهراني، الطبقات، ج ٨، ص ٢٠٩.

(٣) البحراني، لؤلؤة، ص ١٨٥.

يد نجيب الدين محمد بن جعفر بن نما الحلّي (ت: ٦٤٥هـ / ١٢٤٨م)،
الذي أنشأ بيوت الدراسة في الحلّة سنة ٦٣٦هـ / ١٢٣٩م، والازدهار الفقهي
على يد نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق الحلّي (ت:
٦٧٦هـ / ١٢٧٧م)، والتكامل المعرفي والسياسي على يد الحسن بن يوسف
بن المطهر المعروف بالعلامة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م).

المزيديون أمراء الحلّة

وكانت بداية ظهور مركز الحلّة الديني متزامنة مع عهد بناء مدينة الحلّة
سنة ٤٩٥هـ / ١١٠٢م على يد سيف الدولة صدقة بن بهاء الدولة المزيدي
(٤٧٩ - ٥٠١هـ / ١٠٨٦ - ١١٠٨م).

والمزيديون قبيلة شيعيّة حكمت المنطقة خلال سنة ٣٨٧هـ / ٩٩٧م،
حتى سنة ٥٥٨هـ / ١١٦٢م، وقد امتازت إمارتهم بثقافة حكامها، حيث كان
أغلبهم من الأدباء، وإنّ اختيارهم لمدينة الحلّة كان عائداً لموقعها الجغرافي
المتميز، وطبيعة مناخها المعتدل الأخاذ، مضافاً إلى توفر المياه فيها.

وأول من اعترف بوجود الأمراء المزيدين في هذه المنطقة، هم البويهون
سنة ٤٠٣هـ / ١٠١٢م لاعتقادهم الراسخ أنّ المزيديين هم وحدهم
يستطيعون، بما أوتوا من قوة، أن ينشروا الأمن في المنطقة الواقعة تحت
سيطرتهم من هجمات القبائل المخلة بالأمن.

لكنّ الامارة المزيديّة بلغت استقلالها شبه الكامل كامبراطورية لأمراء
الشيعيّة في أوج قوة العهد السلجوقي، عندما كان السلاجقة مسيطرين على
معظم المناطق الايرانية، وكانت بغداد العاصمة نفسها واقعة تحت نفوذهم،
متخذين من مدينة الحلّة عاصمةً لإمارتهم.

وكان الأمير سيف الدولة صدقة الذي يُعدُّ أكبر حكام هذه الإمارة قد
أخضع المناطق الجنوبية العراقية لسيطرته، وبلغ تأثير نفوذه على عاصمة
الخلافة بغداد نفسها.

ونظراً لقوة هذه الإمارة المزيديّة، ونفوذها فقد أحس الفقهاء بالأمن تحت ظلّ حكامها.

أما الوضع السياسي العام، كما صوّرتة النصوص التاريخية، فبعد مقتل الوزير السلجوقي نظام الملك سنة ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م، بدأ الضغط يتلاشى عن الشيعة، كما بدأت الدولة السلجوقية تنحلّ شيئاً فشيئاً بسبب الصراعات التي ظهرت بين أبناء الأسرة الحاكمة، حتى سقطت عام ٥٧٥هـ / ١١٧٩م، مما أرجع نفوذ الخليفة العباسي الذي فقده بين سطوة البويهيين، وشوكة السلاجقة.

صوّرت جميع كتب التاريخ أنّ النصف الأول من القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي إمتاز بفترة حكم الخلفاء العباسيين الأربعة؛ وهم: الناصر لدين الله (٥٧٦ - ٦٢٢هـ / ١١٨٠ - ١٢٢٥م)، الظاهر بأمر الله (٦٢٢ - ٦٢٣هـ / ١٢٢٥ - ١٢٢٦م)، المستنصر بالله (٦٢٣ - ٦٤٠هـ / ١٢٢٦ - ١٢٤٢م)، والمستعصم بالله (٦٤٠ - ٦٥٦هـ / ١٢٤٢ - ١٢٥٨م). وكانت سياسة هؤلاء الخلفاء قائمة على التقريب بين المذاهب الإسلامية، وتأييدها دون التعصب لمذهب على آخر خلافاً لأسلافهم.

وقد أتهم بعض هؤلاء الخلفاء، بسبب الحرية التي تمتع بها أصحاب المذاهب الدينية، بممالة التشيع. وكانت السياسة قائمة على استخدام الشخصيات الشيعية في المناصب الرسمية العالية حتى استُوزر عدد منهم، ونُصّب شيعي آخر لإمارة الحج سنين طويلة^(١).

(١) منهم: مجد الملك القمي، أصبح وزيراً للسلطان السلجوقي، ومؤيد الدين الطغرثاني الاصفهاني الشاعر المشهور الذي أصبح وزيراً للسلطان مسعود السلجوقي، وقد أعدم الطغرثاني عندما اندحر السلطان مسعود على يد أخيه السلطان محمود عام ٥١٤هـ / ١١٢٠م. ومنهم: أنو شروان بن خالد الكاشاني (وزير السلطان محمود) نصت بعض المصادر على شيعيته. ومنهم السيد ناصر الدين بن السيد مهدي العلوي (من كبار شيعة الري)، أصبح وزيراً للخليفة الناصر لدين الله، (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ١٧٥).

أما فقهاء الشيعة فانهم ، طبقاً لسياق المرويات ، لم يفتحوا على مراكز الدولة ، أو يورطوا أنفسهم بالدخول في مسالكها ، وقد رفض بعضهم تقلد المناصب التي تقلدها فقهاؤهم في زمن الدولة البويهية كمنصب «نقابة الطالبين» الذي رفضه رضي الدين علي بن موسى آل طاووس (ت : ٦٦٤هـ / ١٢٦٦م).

وقد تغير موقف الفقهاء في النصف الثاني من القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي بعد الغزو المغولي للعراق عام ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م ، وسقوط الخلافة العباسية . ووجد الفقهاء أنفسهم أمام تجربة جديدة لم تتح لهم من قبل ، وذلك بفضل الظروف الجديدة التي عصفت بعد سقوط الدولة العباسية حتى قبل رضي الدين علي بن موسى بن طاووس تولي منصب نقابة الطالبين سنة ٦٦١هـ / ١٣٦٣م ، وكان قد رفضه مرات عديدة نهاية العصر العباسي .

ابن إدريس: النهضة التجديدية

إقترن اسم الفقيه الشيخ فخر الدين محمد بن أحمد بن إدريس الحلبي (ت: ٥٩٨هـ / ١٢٠٢م) بالنهضة العقلية التجديدية التي عبّر عنها في كتابه الفقهي المعروف بالسرائر (الحاوي لتحرير الفتاوي) الذي أودع فيه نظراته الاجتهادية، وطرق استنباطه الشرعي للأحكام، ومارس نقداً لتيار «المقلدة» الذين جمدوا على تراث الشيخ الطوسي، ولم يستطيعوا الافلات منه؛ الأمر الذي أشاع أنّ جهود ابن إدريس الاجتهادية أعادت فتح باب الاجتهاد الذي أوشك أن يغلق بعد وفاة شيخ الطائفة الطوسي.

والأمر وإن لم يكن بهذه الدرجة من التشاؤم إلا أنّ تغير الزمان، وتبدل المكان، واتساع المسافة بين العصرين، كل هذه العوامل أدّت إلى التجديد، وعدم التسليم للتراث الذي خلفته مدرسة بغداد للفقهاء والمتكلمين.

وفي هذه الفترة بالذات كانت مدينة (حلب) قد شهدت نشاطاً علمياً تجديدياً على يد أبي المكارم حمزة بن علي الحسيني المعروف بالسيد ابن زهرة الحلبي (٥١١ - ٥٨٥ هـ / ١١١٧ - ١١٨٩ م) تميّز بعدم التسليم لآراء الشيخ الطوسي.

ويُعتبر كتابه «غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع»، من الكتب التي حوت على بعض النظرات التجديدية في بعض مسائل علمي الأصول والفقه.

إن استقلالية ابن زهرة جعلته يتحرر من ربة الوقوع في أسار الحركة

التقليدية المتوارثة، فكان يعبر عن وجهات نظر متعارضة. وبالرغم من استقلالية ابن زهرة في إظهار آرائه المخالفة في المسائل المنقولة في كتب الأصول فإنه كان يثير بعض المسائل الأصولية الجديدة التي لم تكن متعارفة في أدبيات الشيخ الطوسي، خصوصاً في كتابه (العُدّة). وقد استدلل على مسألة «دلالة الأمر على الفور» التي يقول بها الطوسي إلا أنّ ابن زهرة يخالف رأي الطوسي في اعتباره صيغة الأمر «حيادية لا تدل على فور، ولا تراخ»^(١).

إنّ منحى التشابه بين ابن زهرة، وابن إدريس في هذه المرحلة ميّز هذه الفترة الزمنية ببداية إتساع الفكر الإستدلالي الشيعي بعد مرحلة الركود، نقلته إلى عصر جديد من عصور مدرسة الاجتهاد.

ونتيجة للتفتح العلمي، والحرية الفكرية التي تمتّع بها هذان الفقيهان؛ فقيه حلب، وفقيه الحلة، فقد دأب الإثنان على المراسلة والمناقشة بينهما في جملة من مسائل الفقه، وقد سجّل ابن إدريس بعض مخالفاته عليه^(٢).

لكن ابن زهرة لم يتعرض لما تعرّض له ابن إدريس من إنتقاد من بعض علماء الشيعة سواءاً المعاصرين له، أم الذين جاؤوا بعده؛ فقد إنتقد لأسباب متعددة لمخالفته قدماء الأصحاب، وإكثاره الطعن على الشيخ الطوسي، وقوله بحجية الخبر الواحد، وعن بعض الفتاوى النادرة، والأقوال الشاذة المنسوبة إليه^(٣). كما إتهم أيضاً بإعراضه عن أخبار أهل البيت بالكلية^(٤).

إلا أنّ هذه الانتقادات كلها لم تقلل من أهمية جهوده العلمية التي أحلّته مكانته في تأريخ الفكر الشيعي رئيساً للمذهب، وشيخاً لعلماء عصره،

(١) الصدر، المعالم الجديدة، ص ٧٤.

(٢) نقل بعضها الخوانساري في روضات الجنّات، ج ٢، ص ٣٧٦.

(٣) الخوانساري، ج ٦، ص ٢٧٧ - ٢٨٩.

(٤) أيضاً، ص ٢٧٤.

فسرعان ما عاد فقهاء الطائفة إلى الاعتماد على مروياته، والتعبير عنه بما يليق ومكانته بالزعامة العلمية والروحية التي تبوأها في عصره^(١).

إنَّ النهج الذي خلفه ابن إدريس في مؤلفاته أغنى الدراسات التخصصية بالاتساع في جانبيها الأصولي والفقهية. وظهر ذلك واضحاً من خلال المقارنة بين كتابه (السرائر) الذي اشتهر به، وكتاب (المبسوط) للشيخ الطوسي، حيث أبرز العناصر الأصولية في البحث الفقهي بشكل أوسع مما استخدمه الطوسي في استدلالاته، كما توسّع في بيان الاستدلال الفقهي في المسائل التي اختلف بها مع الطوسي، وتوسّع في بحثها بشكل يختلف عما تناوله الطوسي في المسألة نفسها.

وكان في احتجاجاته هذه يناقش آراء الطوسي، ويفنّدها، كما كان يضع الاحتمالات المفترضة لكي يبطلها بالمناقشة، ويفنّدها؛ الأمر الذي يعزز أنَّ مناقشات ابن إدريس لآراء الطوسي كان بعضها صدقاً لأفكار الفقهاء المخالفين له الذين لم يوافقوا منهجه في نقد شيخ الطائفة، والخروج على مبانيه الفقهية^(٢).

إنَّ الحركة التي خلفها ابن إدريس في إثارة الجدل بين المتخصصين ميّزت مرحلته كمرحلة جديدة من مراحل الانتقال السريع، والتطور في المؤسسة الفقهية التي نضج فيها الفقه بما فيه من ماثورات ومسائل سواء أكانت مجمعة عليها، أم غير المجمع.

ويمكن أن تكون الانتقادات التي تلقّاها من بعض معاصريه، وغيرهم تتشابه في بعض وجوهها بما حصل من انتقاد حاد لسلفه المجتهد ابن الجنيد

(١) عبّر الشهيد الأول عنه بالإمام العلامة، شيخ العلماء، رئيس المذهب، وقال: «إنَّ فضلُه ونبله في هذه الطائفة أشهر من أن ينكره المنصف، وإنَّ تفرّد ببعض الأقوال». (روضات الجنّات، ج ٦، ص ٢٧٦).

(٢) الصدر، ص ٧٣.

الذي أوقعه اجتهاده في أسار رفض فقهاء عصره لبعض طرائقه المعتمدة في استنباط الأحكام الشرعية .

كما أنَّ متطلبات اجتهاده تُعيدُ إلى الأذهان نهضة الاجتهاد التجديدية التي ولّدها الشريف المرتضى قبله . وربما كان مبدأ (الرفض) في أدبياتهما هو المبدأ الذي يميز اجتهادهما من خلال المرحلتين الزميتين اللتين أفرزتا هذا (المبدأ) الحاد في رفض الموروثات المسلّمة .

وقد تهيأ لهذا المنهج العقلي الاجتهادي من يخفّف من حدّته غير المتعارفة، فيمتصّ الشيخ الطوسي الصدمة التي ولّدها المرتضى في منحى التفكير العقلي، ويتصدى فقيه آخر هو نجم الدين جعفر بن الحسن الملقّب بالمحقق الحلي، في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، للموازنة بين آراء ابن إدريس النقديّة من جهته، والدفاع عن شيخ الطائفة الطوسي باقرار تركته التأسيسية الضخمة من جهة أخرى .

المحقق الحلّي: منهج البحث الفقهي

تبدأ مرحلة جديدة من مراحل تطور مدرسة الحلة الفقهية على يد المحقق الحلّي، وهي مرحلة التوازن العلمي التي كان الشيخ الطوسي قد تميّز بها في غضون نشاطه ضمن إطار مؤسسة الفقهاء في مرحلة مدرسة بغداد.

ونتيجةً لهذا الجهد المتوازن، فقد لُقّب الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلّي بلقب «المحقق»^(١)، كما لُقّب الطوسي بلقب «شيخ الطائفة» من قبل للاسهامات ذاتها.

سيطر المحقق على مقاليد الدراسة والتدريس في مركز الحلة، وتخرّج على يديه جيل من المجتهدين، كان أظهرهم ابن أخته الحسن بن المطهر المعروف بالعلامة الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦هـ / ١٢٥٠ - ١٣٢٥م).

إنّ أهم مساهمات المحقق العلمية كانت في مجال تنقيح مناهج الفقه، وإعادة ترتيب أبوابه، وإعطاء مفهوم نظري جديد للاستدلال الشرعي من خلال فهمه للاجتهاد، ونقل مفهومه من اللفظة السائدة الدالة على رأي المجتهد إلى مصطلح متكامل يعتمد على عملية استنباط الأحكام من مصادرها التفصيلية.

(١) ذكر السيد حسن الصدر أنّ المحقق الحلّي هو أول من نبع منه التحقيق في الفقه، وعنه أخذ، وليس في الطائفة أجل منه بعد الشيخ الطوسي. (هامش لؤلؤة البحرين، ص ٢٢٨).

أما اسهاماته في مجال تنقيح ، وإعادة ترتيب الأبواب الفقهية ، فقد هذبَ المحقق آراء الشيخ الطوسي ، ودوّن أصولها مستفيداً من الاعتراضات التي واجهت منهج الطوسي في محاولة للتوفيق بين المنهجين .

كما ألّف كتابه الشهير «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام» الذي اهتم به الدارسون منذ عهد تأليفه إهتماماً متزايداً ، وأصبح من الكتب الرسمية في المعاهد الدراسية ، ووضع له جملة من الفقهاء شروحاً عليه متفاوتة بالاستدلال والتفريع ، حتى ألّفت الموسوعات الفقهية الضخمة حوله ، ولا يزال يحظى بعناية الدارسين إلى يومنا هذا .

ذكر الطهراني أنّ كتاب (الشرائع) من أحسن المتون الفقهية ترتيباً ، وأجمعها للفروع ، وقد ولع به الأصحاب من لدن عصر مؤلفه إلى الآن ، ولا يزال من الكتب الدراسية في عواصم العلم الشيعية . وقد اعتمد عليه الفقهاء خلال هذه القرون العديدة ، فجعلوا أبحاثهم وتدرّساتهم فيه ، وشروحهم وحواشيهم عليه . وللعلماء عليه حواشي كثيرة ، وله شروح متعددة ، بل أنّ معظم الموسوعات الفقهية الضخمة التي ألّفت بعد عصر المحقق هي شروح له^(١) . عدّ الطهراني أكثر من عشرين شرحاً كبيراً للكتاب .

وقد أزاح كتاب «الشرائع» منذ تأليفه كتاب «النهاية» للشيخ الطوسي الذي كان مقرّراً في الدراسات السابقة عليه ، وأصبح الكتاب الدراسي الأول لطلاب الفقه .

(١) الذريعة ، ج ٦ ، ص ١٠٦ - ١٠٩ ، وكذلك ج ١٣ ، ص ٤٨ ، طبع في طهران ضمن مجلدين سنة ١٣٤٣هـ / ١٩٤٤م ، وفي بيروت سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م بتحقيق عبد الحسين محمد علي البقال . وترجمه الى الفرنسية A. Querry سنة ١٢٨٨هـ / ١٨٧١م . كما ترجم إلى الانكليزية من قبل Kazemibeg, st. Petersburg عام ١٢٧٩هـ / ١٨٦٢م . اختصره مؤلفه بكتاب سمّاه «النافع في مختصر الشرائع» ، وقد طبع هذا المختصر بتحقيق الشيخ محمد تقي القمي في القاهرة سنة ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م .

قسّم المحقق منهج البحث الفقهي إلى أربعة أقسام:

العبادات: يبدأ بكتاب (الطهارة)، وينتهي بكتاب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

العقود: يبدأ بكتاب (التجارة)، وينتهي بكتاب (النكاح).

الايقاعات: يبدأ بكتاب (الطلاق)، وينتهي بكتاب (النذر).

الأحكام: يبدأ بكتاب (الصيد والذباجة)، وينتهي بكتاب (الديات).

وهذا التقسيم مغاير لما كان سائداً في الكتب التي سبقت (الشرائع) بزمن التأليف. فالشيخ الطوسي - مثلاً - عدّ العبادات الشرعية خمسة: (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، الجهاد)^(١)، ولم يفرد للاعتكاف، والعمرة مبحثاً مستقلاً، فقد بحث الاعتكاف ضمن كتاب (الصوم)، و(العمرة) ضمن كتاب (الحج)، أمّا مبحث (الخمس) فجعله مندرجاً ضمن كتاب (الزكاة).

أمّا المحقق فقد أورد جميع هذه المباحث بشكل مستقل، وأضاف إليها كتاب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) الذي لم يشر إليه الطوسي ضمن كتاب (الجهاد).

وقد تسالم فقهاء الشيعة على ترتيب المنهج الفقهي الذي جاء به المحقق، ولم يظهر تقسيم آخر إلا على يد الفقيه المعاصر الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ - ١٤٠٠هـ / ١٩٣٣ - ١٩٨٠م)، فلم يبحث «العبادة المشوبة بالمالية» ضمن مباحث (العبادات) مثل الخمس، والزكاة، بل جعلها تحت عنوان «الأموال العامة». كما أضاف للعبادات المحضّة مبحث «الكفّارات»، وجعل مبحث «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ضمن تقسيم يندرج تحت عنوان (السلوك الخاص)^(٢).

(١) الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، (بيروت، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)، ص ٣٧٤.

(٢) الصدر، الفتاوى الواضحة، ج ١ (بيروت، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ص ١٣٢.

وسياتي في مبحث (مدرسة النجف - المرحلة الثانية) كلامٌ على هذا التقسيم .

تحديد مفهوم كلمة (الاجتهاد)

كلمة الاجتهاد تعني في اللغة بذل الوسع والمجهود، وقد استعملت بمعناها اللغوي حتى عصر الامام الشافعي الذي جعلها مساوية للقياس في بذل الجهد للوصول الى الحكم الشرعي في واقعة لا نص عليها^(١).

وقد ساد استعمال لفظة الاجتهاد بمعنى (الرأي) أيضاً فيما لا نصّ فيه بعد مرحلة الشافعي بالذات، إلا أنّ فقهاء الامامية لم يجيزوا استعمال (الرأي)، و(القياس)، و(الاجتهاد) باعتبار أن الأحكام الشرعية لا تؤخذ بالظن، وإنما بالنصوص القطعية، ووقفوا موقفاً سلبياً من استعمال هذه المصطلحات التي اقترنت بالمدارس السنية في الاستنباط، والتي تعبر عن التفكير الشخصي مقابل (النص).

وقد بقيت لفظة (الاجتهاد) تحمل معنى الرأي الشخصي والقياس منذ عصر الأئمة حتى القرن السابع الهجري؛ ووردت بعض الأحاديث المنقولة عن أئمة أهل البيت تدم (الاجتهاد) في معناه هذا^(٢)، وقد صُنّفت في عصرهم مؤلفات منها: «الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس»، لعبد الله بن عبد الرحمن الزبيري^(٣)، و«الرد على من رد آثار الرسول، واعتمد نتائج العقول» لهلال بن إبراهيم بن أبي الفتح. كما صنف إسماعيل بن علي بن اسحاق بن أبي سهل النوبختي كتاباً في النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد^(٤).

(١) الشافعي، رسالة الإمام الشافعي، (القاهرة، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م)، ص ٤٧٧.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ج ١ (طهران، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦)، ص ٥٤، والمجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٢ (بيروت، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ص ١٧٥.

(٣) النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ج ٢، ص ١٩.

(٤) النجاشي، ج ١، ص ١٢١، ٤٠٩.

وقد ورد ذم (الاجتهاد) بالمعنى السائد عندما كتب الشيخ المفيد ناقداً أستاذه في «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»^(١).

وأول من كتب في موضوع (الاجتهاد)، وأفرد له بحثاً مستقلاً هو المرتضى في كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة». ولم يصف المرتضى بعداً جديداً لكلمة (الاجتهاد)، وإنما استعملها بمعناها اللغوي الدال على بذل الوسع والطاقة فيما يتوصل به إلى الأحكام من الأدلة.

لكنه ميّز بين كلمة (الاجتهاد)، وكلمة (القياس)، حيث أدخل القياس في الاجتهاد، وجعل (الاجتهاد) أعمّ منه.

فالقياص ما تعيّن أصله الذي يقاس عليه. فإذا ورد حكم منصوص في موضوع، وقسنا حكماً آخر عليه، فإنّ الحكم الثاني يأخذ نفس الحكم الأول، ولا يمكن الاختلاف في نتائج هذا الحكم.

أما الاجتهاد فإنّه لم يتعيّن منه الأصل الذي يقاس عليه، وكل شخص يبذل وسعه في الوصول إلى (الحكم) هو مصيب. ومثال ذلك الاجتهاد في تعيين إتجاه الصلاة إلى (الكعبة)، فإذا ظهرت (أمارّة) أنّ (القبلة) في جهة من الجهات لزمّت الصلاة إلى تلك الجهة، وإذا أدى الاجتهاد إلى أن تحديد (القبلة) في جهة أخرى لمكلف آخر لزمته الصلاة إلى ما غلب في ظنه أنه جهة (القبلة). وكل منهما مصيب، وإن اختلف التكليف^(٢).

وقد لاحظ الدكتور Norman Calder في دراسته المهمة أنّ مصطلح (الاجتهاد) إستعمل بشكل غير تقني Non-technical عند فقهاء الشيعة، ولم يتطور إلّا بعد مرحلة ابن إدريس الحلّي^(٣).

(١) الطهراني، ج ٢٤، ص ٢٨٧.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٣) Calder, Norman, *The structure of authority in Imami Shi'i jurisprudence*, phd thesis, School of Oriental and African studies, 1980, p.236.

ويظهر ذلك بعد محاولة المحقق الحلّي في تطوير لفظة (الاجتهاد) تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الشيعي؛ حيث أشار إلى حقيقة الاجتهاد بقوله: «هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية. وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع إجتهداً لأنها تبتنى على اعتبارات نظرية ليست مُستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواءً كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقدير أحد أقسام الاجتهاد»^(١).

وذكر الامام السيد محمد باقر الصدر أنّ المحقق الحلّي لم يتحرّج من اطلاق اسم (الاجتهاد) بعد أن أصبح في المصطلح الجديد يُعبّر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلته ومصادره، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط، بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه.

والفرق بين المعنيين جوهرى للغاية، إذ كان للفقيه، على أساس المصطلح الأول للاجتهاد، أن يستنبط من تفكيره الشخصي، وذوقه الخاص في حالة عدم توفر النص.

وأما المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقيه أن يبرر أي حكم من الأحكام بالاجتهاد، لأنّ الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس مصدراً للحكم، بل هو عملية استنباط الأحكام من مصادرها^(٢).

وبالرغم من تطوير المحقق لكلمة (الاجتهاد)، واعطائها معنى جديداً، فإنّ المرحلة الحاسمة لتطور نظرية الاجتهاد الشيعية حصلت في زمن العلامة الحلّي حيث أدخل كلمة (الظن) - لأول مرة - بقوله في تعريف الاجتهاد:

(١) المحقق الحلّي، معارج الأصول، (قم، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ص ١٧٩.

(٢) الصدر، المعالم الجديدة، ص ٢٦.

«هو استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه»^(١).

إنَّ الإنجازات التي قدَّمها العلامة الحلِّي، كما يقرّرها بعض المتخصصين، يمكن أن تُختصر في نقطتين؛ الأولى: أنَّه اقترح مصطلحات جديدة في تقسيم علم الحديث، والثانية، في تبنيه المصطلحات التقنية لعلم الأصول في محاولة لتقديم مبادئ أساسية للاجتهاد^(٢).

وتجدر الإشارة إلى أنَّ ما أورده المرتضى في (الذريعة) بقي الأساس الذي إعتد عليه الفقهاء الذين جاؤوا بعده؛ كما يُلاحظ ذلك في المباحث التي أوردها المحقق، والتي وردت في الذريعة قبله. ومن ذلك (التقليد في أصول العقائد)^(٣)، و(الكلام في صفة المفتي)^(٤)، وغيرهما.

وبالرغم من التبويب المستقل، وتنظيم أبواب علم الأصول عند العلامة فإنَّ أغلب هذه المباحث كان المرتضى قد تكلم فيها، ومن تلك: شرائط المجتهد^(٥)، تصويب المجتهد^(٦)، في جواز التقليد^(٧)، وغيرها.

(١) الحلِّي، العلامة، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، (بيروت، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)، ص ٢٤٠.

(٢) Calder, p. 230.

(٣) الذريعة، ج ٢، ص ٣١٢، والمعارج، ص ١٩٩.

(٤) الذريعة، ج ٢، ص ٣١٦، والمعارج، ص ٢٠٠.

(٥) الذريعة، ج ٢، ص ٣١٦، ومبادئ الوصول، ص ٢٤١.

(٦) الذريعة، ج ٢، ص ٣١٣، ومبادئ الوصول، ص ٢٤٤.

(٧) الذريعة، ج ٢، ص ٣١٤، ومبادئ الوصول، ص ٢٤٦.

الفيلسوف نصير الدين الطوسي

من الشخصيات الكبيرة التي لعبت دوراً سياسياً وعلمياً مهماً هو الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢هـ / ١٢٠١ - ١٢٧٤م)، خصوصاً دوره غير المباشر في التأثير على المؤسسة الدينية الشيعية بجرّها للميدان السياسي من خلال تلميذه العلامة الحلي، وبناء مناهجها الفكرية على أسس جديدة من خلال مزج العقائد الكلامية بالفكر الفلسفي الذي كان سائداً يومذاك.

كتب نصير الدين مؤلفات غزيرة في الفلسفة والرياضيات، والعقائد، والتصوف، والعلوم الطبيعية، والفلك، والطب، وعلم المعادن، وعلم التنجيم. وقد أحصى بروكلمان (٥٧) مؤلفاً له^(١)، كما أضيفت إلى قائمة مؤلفاته رسالة نُسبت إليه في تنظيم الموارد المالية للدولة المغولية، نقلها عن الفارسية إلى الانكليزية M. Minovy بالاشتراك مع V. Winorsky، ونشرت سنة ١٩٤٠م^(٢).

أمّا صلة نصير الدين بالمؤسسة الدينية، فيأتي ذلك من خلال زيارته لمدينة الحلة عندما كان يقوم بتنظيم شؤون الأوقاف في البلدان الإسلامية ولقائه لأول مرة بزعيم الفقهاء المحقق الحلي عام ٦٦٢هـ / ١٢٦٤م. ولم

(١) بروكلمان، ج ١، ص ٥٠٨.

(٢) M. Minovy and V. Winorsky, Nasir al-Din Tusi on Finance, *Bulletin of the SOAS*, (٢) Vol. X, 1940 - 42, p. 7.

تكن هناك أيّة إشارة تاريخية سابقة قبل هذه الزيارة تدل على لقاء بين نصير الدين، ومجتهد عصره من الشيعة في مدينة الحلة.

ولد نصير الدين عام ٥٩٧هـ / ١٢٠١م في مدينة جهرود القريبة من (طوس) الإيرانية، ودرس على يد أبيه محمد بن الحسن الطوسي، كما درس على يد خاله الفيلسوف الحكيم المولى أفضل الدين محمد الكاشاني (الذي قيل إنّه توفي عام ٧٠٧هـ / ١٣٠٨م).

ثم هاجر إلى مدينة نيسابور، المدينة المزدهرة بالدراسات العقلية يومذاك، وهو ابن الخامسة عشرة، ودرس العلوم العقلية والفقهية، والحكمة والرياضيات والمنطق على يد الأساتذة العقلانيين امثال: معين الدين سالم بن بدران، وأبي حامد محمد بن أبي بكر إبراهيم النيسابوري (ت: ٦٢٧هـ / ١٢٣٠م)، وغيرهما^(١).

وبعد هجوم الجيش المغولي على مدينة نيسابور عام ٦١٩هـ / ١٢٢٢م هرب نصير الدين إلى مدينة طوس، فذاعت شهرته الفلسفية في أنحاء هذه البلدة بعد استقراره فيها، وممارسة نشاطه الفلسفي، فوجّه إليه الداعي الإسماعيلي ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور (حاكم قوهستان) - من قبل الإمام النزاري علاء الدين محمد بن جلال الدين حسن - الدعوة لزيارة قوهستان، وهي قصبة من خراسان، فنزل عليه سنة ٦٢٥هـ / ١٢٢٨م، وأقام عنده، فأنبهر ناصر الدين به، وأرسله إلى قلاع (ألموت) لزيارة الإمام النزاري علاء الدين محمد (صاحب ألموت) - بدعوة منه -، فأنبهر هذا الإمام أيضاً بنبوغة الفلسفي، وقرّبه له، وعهد إليه وظيفة استشارية لا تقل عن رتبة (الوزارة)^(٢).

(١) كان من الفلاسفة، وله رسائل عرفانية كثيرة، قيل ان وفاته كانت سنة ٧٠٧هـ، ودفن في إحدى قرى كاشان. (الطهراني، الأنوار الساطعة، ص ٢٠).

(٢) تامر، عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية، ج ٤ (بيروت، ١٤١١هـ / ١٩٩١م)، ص ١٦٨.

وبعد مقتل الإمام علاء الدين غدرًا سنة ٦٥٣هـ / ١٢٥٥م إتخذهُ ولده الإمام محمود ركن الدين خير شاه وزيراً. وقيل إنّه أناط به مهمة داعي الدعاة، وهي أعلى وظيفة في الدعوة.

بقي الطوسي أكثر من ربع قرن في أَلَمَوت حتى القضاء على الدولة النزارية الاسماعيلية، حيث إلتحقَ (بهولاكو) الذي اتخذه مستشاراً خاصاً، ومنحه الصلاحيات الواسعة.

وبعد وفاة هولاكو عام ٦٦٣هـ / ١٢٦٥م أصبح نصير الدين وزيراً لولده أباقا خان (٦٦٣ - ٦٧٢هـ / ١٢٦٥ - ١٢٧٣م) لمدّة تسع سنوات مديراً للأُمُور الثقافية والعلمية في دولة المغول، ومنظماً لمواردها المالية من خلال إشرافه على موارد الأوقاف في الدولة.

بين الاسماعيلية والامامية

إنّ الفترة التي قضّاها نصير الدين في قلاع الاسماعيلية، والتي نافَتْ على ربع قرن من الزمن، والمناصب التي تقلّدها، والمؤلفات التي كتبها في هذه الفترة كانت كلّها أسباباً مجتمعةً عند الكُتّاب الاسماعيليين تدلُّ على (إسماعيليّة) النصير. فقد فُسِّرَ:

أولاً: استقدامُهُ إلى منطقة قوهستان من قبل الحاكم الاسماعيلي ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور محتشم قُهستان المُتوفى سنة ٦٥٥هـ / ١٢٥٧م لأجل إسماعيليته فقط^(١).

ثانياً: مكوناتُهُ الفكرية هي بحدِّ ذاتها تدلُّ على إسماعيليته. فقد تأثّر بفكر الفيلسوف الإسماعيلي ابن سينا (المتأثر بفكر إخوان الصفا)، وأنّ دراسته الأولى هي دراسة إسماعيلية.

(١) تامر، تاريخ الإسماعيلية، ج٤، ص١٦٧.

ثالثاً: كان تَوَجُّه نصير الدين للاتحام بالاسماعيليين، والسكنى معهم طوال سنين طويلة مؤشراً على «إسماعيليته»، وإلا لآثر الذهاب إلى المركز الشيعي المزدهر بمدينة الحلة على يد الفقهاء الاماميين الكبار في هذه المرحلة بالذات^(١).

أما التفسير الإسماعيلي عن علاقة نصير الدين بالغزو المغولي الذي أسقط الدولة النزارية الاسماعيلية، فقد برأ ساحته عن كل تواطؤ حصل بينه وبين الجيش المغولي. فعندما كان الجيش المغولي متطّلعاً إلى الزحف على مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية (وكان عليهم إسقاط قلاع الاسماعيلية للسيطرة على ما يُسمّى بالخط الدفاعي الأول) - كان العباسيون أنفسهم أول المُرحبين باسقاط الدولة الاسماعيلية بفعل الخلافات السياسية القائمة بين الدولتين يومذاك.

وقد نَسَبَت المصادر الاسماعيلية تبعة سقوط قلعة (أَلَمُوت) إلى الدولة العباسية، واتهمت العباسيين بتقديم الأموال والرجال والأدلاء، وتجنيد أعوانهم، ومُريديهم في صفوف الجيش المغولي^(٢)، وذلك للتخلّص من الدولة الإسماعيلية، والتفاوض مع المغول على إبقاء الخلافة العباسية، وممارسة الحكم، كما حصل ذلك مع البويهيين والسلاجقة من قبل.

وفي ضمن الحصار العسكري الذي فرضه الجيش المغولي على القلاع المُحصّنة بذل نصير الدين جهوده لعقد معاهدة سلام مع الجيش المغولي، إلا أنها لم تُثمر في هذا المجال، فأُسْتُبِيحت القلاع، وقُتِلَ الإمام النزاری. ولمّا عرف هولاء، وخبراءه أهمية نصير الدين العلمية والسياسية إتخذوه مستشاراً لهم في الشؤون السياسية، وكانت موافقته مشروطة بأمرين؛ الأول: إعادة الاسماعيليين الذين شُرِّدوا من قلاعهم، والعفو عنهم. ثانياً: إنقاذ الإمام

(١) تامر، ص ١٦٩.

(٢) عارف تامر، تاريخ الاسماعيلية، ج ٤، ص ١٠.

شمس بن ركن الدين من القتل ، وتهيئة السبيل له للاستتار عن الإعداء ، وقد تحقق ذلك بعد استقرار الإمام شمس الدين في مدينة «قونية»^(١) .

أمّا قبول نصير الدين الوزارة في حكومة هولاء فأنّها كانت - طبقاً للتفسير الاسماعيلي - خُطّة يخفي وراءها أخذ الثأر من العباسيين ، وإنقاذ مَنْ بقي من الاسماعيليين من القتل^(٢) .

أمّا المرحلة التالية في حياة نصير الدين التي أعقبت سقوط الاسماعيليين ، والتي قضاها في ظلّ الدولة المغولية حيث كتبَ فيها مؤلفاته العقائدية التي تُبرهن على مذهبه الاثني عشري ، فقد سكتَ الكُتّاب الاسماعيليون عنها لتعارضها مع ما ورد من التفسير الدال على إسماعيلية النصير ، ورُبّما نسبوا ذلك إلى «التقية» التي لا مُبرّر لها في ذلك الوقت .

أمّا المصادر الاثنا عشرية فقد أكّدت أنّه تتلمذ على أبيه محمد بن الحسن الطوسي تلميذ فضل الله الراوندي . والراوندي هو تلميذ السيد المرتضى ، وشيخ الطائفة الطوسي^(٣) . وهذا يعني أنّه درس على سلسلة علماء تشبّعوا بالفكر الامامي الاثني عشري .

وقد حاولت المصادر الشيعيّة أن تسلخ نصير الدين عن كلّ ما يمتّ ونسبته إلى الإسماعيلية ، ففسّرت دعوة حاكم قوهستان ناصر الدين محتشم له أنّها فرصة لاغتنام هذا الحاكم صحبة الطوسي ، والاستفادة منه^(٤) .

ونقل أحد الباحثين (في محاولة أخرى لابعاده عن الاسماعيلية) : أنّ الادّعاء بأنّ الأوامر التي تلقّاها فدائيو الإسماعيليين باختطاف نصير الدين

(١) تاريخ الاسماعيلية ، ص ١٧٤ .

(٢) أيضاً ، ص ١٨٣ .

(٣) الخوانساري ، ج ٦ ، ص ٣١٤ .

(٤) البحراني ، اللؤلؤة ، ص ٢٥٠ .

نُفذت عندما إختطفَ في أطراف بساتين نيسابور، وعاش بعد ذلك سنواته سجيناً في قلعة الموت^(١).

وأوردَ الخوانساري أنَّ سجنَ نصير الدين في قلاع الاسماعيلية كان في أواخر سني الحكم الاسماعيلي إثر إتهامه بالتقرب من الخليفة العباسي، وذلك بأمر ناصر الدين المحتشم نفسه^(٢)، وعند هجوم الجيش المغولي على القلاع الاسماعيلية المُحصَّنة أطلقوا سراحه، وأكرموا معرفته بعلم النجوم^(٣).

وفي سياق آخر بعيداً عن هذين الاتجاهين ذهب بعض الدارسين^(٤) إلى أنَّ نصير الدين نشأ شيعياً إثني عشرياً، وعاش شبابه مع الاسماعيليين، وألَّفَ لهم، وفي عقيدتهم، ثم انتهى مؤلفاً شيعياً. وقد أخفى مؤلفاته الاسماعيلية عندما أعلن إنتماءه إلى المذهب الاثني عشري، وحذف منها ما رآه غير ملائم له في مرحلة ما بعد الاسماعيلية^(٥).

ويمكن القول إنَّ كلَّ هذه التساؤلات، والإجابات المُتغايرة كان سببها الدور الخطير الذي حفلت به تلك الحقبة الزمنية الشديدة التعقيد، والأدوار المتباينة التي لعبها نصير الدين في أكثر من اتجاه، فقد شهد سقوط دولتين

(١) نعمة، عبد الله، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، (بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص ٥٣٨.

(٢) الخوانساري، ج ٦، ص ٣١٦.

(٣) أيضاً، ص ٣١١.

(٤) الأعسم، عبد الأمير، نصير الدين الطوسي، ص ٢٤.

(٥) ذكر الطهراني أنَّ نصير الدين كتب «أخلاق ناصري» باللغة الفارسية، وهو ترجمة وشرح لكتاب «الأخلاق» لابن مسكويه الرازي المعروف بـ «طهارة الأعراق». وقد ضمَّ إليه نصير الدين مقالتين في تدبير المنزل، وسياسة المدن، ورتَّب مجموعه على ثلاث مقالات في ثلاثين فصلاً. كتبه في قهستان في محبسه باسم أميرها ناصر الدين عبد الرحيم، وانتشرت نسخته عند الطلاب، ثم بدا له بعد سنين تغيير ديباجته لاشتمالها على ما لا يرتضيه، فغيَّرها بما هو موجود الآن. وقد طبع سنة ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م. إطلع الطهراني على نسخة قريبة لعهد المؤلف كُتبت سنة ٦٧٦هـ/١٢٧٧م، وفيها المقدمة الأصلية الأولى (الطهراني، الذريعة، ج ١، ص ٣٨٠).

كبيرتين كان واحداً من المتنفذين في الدولة الأولى، ووزيراً لعب دوراً فاعلاً على أنقاض الدولة الثانية في ظلّ الحكم الجديد.

ومما يردُّ على التفسير الإسماعيلي حول مكونات نصير الدين الفكرية الإسماعيلية أنَّ نصير الدين تأثَّر بالفكر الفلسفي الإسماعيلي الذي كان سائداً في عصره، ومسيطرًا على العالم الإسلامي بفعل سيطرة الدول الإسماعيلية في مصر وسوريا والموصل (مستقر الدولة الحمدانية)، وإيران - المتمثل بالمؤلفات التي خلفها الفلاسفة الإسماعيليون.

وكان نصير الدين واحداً من أكبر المتأثرين بالفيلسوف الإسماعيلي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧ م)، ويُعتبرُ الشارح المتمكن لفلسفته، وأكبر الفلاسفة المشتغلين بالعلوم العقلية بعده.

ولمَّا كانت الخلافة العباسية، طبقاً لمزاعم النصوص التاريخية، مناهضةً للفكر الفلسفي الإسماعيلي، مضافاً إلى عدم الاستقرار السياسي بينهما، فقد آثر نصير الدين ممارسة نشاطه العلمي بعيداً عن المؤثرات التي قد تقفُ أمامه في ظلّ سلطة تُغيّر تطلعاته الفكرية، ربّما كان ذلك سبباً لوجوده في ظلّ الإسماعيليين دون أن يكون له توجهٌ بالهجرة إلى العراق.

أمّا التفسير الإثنا عشري الذي جعل نصير الدين أسيراً للإسماعيليين طيلة ثمان وعشرين عاماً، وهي المدة التي قضاها في قلاعهم، فهو لا يصمد أمام الوضع الفكري الذي عاشه نصير الدين هناك من خلال المؤلفات التي كتبها، والمناصب التي تقلّدها في ظلّ هذه الدولة.

المؤلفات الإسماعيلية لنصير الدين الطوسي

أمّا مؤلفاته التي كتبها في ظلّ الإسماعيليين فهي تتلخص برسائل صغيرة أشبه ما تكون بالكتب التعليمية الدراسية، وهي: أخلاق محتشمي^(١)، أخلاق

(١) نُشرَ بتحقيق الدكتور علي مقلد، بيروت، ١٩٨١ م.

ناصرى^(١)، كتاب التصورات أو روضة التسليم^(٢)، ورسالة موجزة بعنوان «مطلوب المؤمنين»^(٣).

كتب نصير الدين الرسالتين الأوليتين للوزير ناصر الدين عبد الرحيم، (محتشم قهستان)، لغرض الإرشاد والموعظة، وكان الوزير نفسه قد وضع فهرساً لتأليف كتاب في علم الأخلاق يشتمل على أربعين عنواناً، معتمداً في تأليفه على الاقتباس من نصوص الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، ونقل المأثورات الواردة في أقوال الحكماء، والدعاة، والمتصوفة، والحكايا القصيرة ذات المقاصد الوعظية.

إلا أن الوزير ناصر الدين لم يستطع القيام بجمع هذه المتفرقات، وإبرازها على شكل كتاب أخلاقي تعليمي بسبب إنشغاله بشؤون الإدارة والحكم، فأوكل المهمة إلى نصير الدين، حيث أتم له هذه الرسالة الأخلاقية التي سماها بـ«أخلاق محتشمي»، نسبةً إليه.

أما زمن تأليف الكتاب فربما كان في قوهستان، أو بعد هجرته إلى قلاع الموت بوقت قصير، وقد استُظهر ذلك في حدود سنة ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م^(٤).

أما كتاب أخلاق ناصرى (الأخلاق الناصرية)، فقد عُرف عند الدارسين الغربيين بعدما نقله إلى الإنكليزية Wickens، وقدم له مقدمة ضافية مستظهراً سنة تأليفه عام ٦٣٣هـ/ ١٢٣٤م. وقد لاحظ أن نصير الدين أفاد من كتابات

(١) ترجمه عن الفارسية إلى الإنكليزية G.M. Wickens (رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة تورنتو)، ونشر في لندن عام ١٩٦٤م بعنوان: «The Nasirean Ethics».

(٢) نشر الترجمة الإنكليزية سنة ١٩٥٠م إيفانو W. Ivanow - معتمداً في تحقيقها على نسختين خطيتين (باللغة الفارسية) - ضمن سلسلة Islamic society series، ولم ينشر النص الفارسي معها. كما لم يُنقل الكتاب إلى اللغة العربية.

(٣) نشرها إيفانو Ivanaw بالفارسية سنة ١٩١٨م.

(٤) مقدمة مقلد، ص ١١.

الفلاسفة الذين كتبوا في علم الأخلاق قبله إلا أن كتاباتهم لم تشتهر كما اشتهرت رسالة نصير الدين «أخلاق ناصري»، وذلك أن مؤلفها أفرد كتاباً مستقلاً في علم الأخلاق دون أن يتحقق ذلك لغيره في مرحلة العصور الإسلامية الوسطى على هذه الطريقة من التأليف^(١).

وبالرغم مما قيل إن كتاب «أخلاق ناصري» هو ترجمة وشرح لكتاب «تهذيب الأخلاق»^(٢) لأحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه (ت: ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) إلا أن نصير الدين كان أعمق نظرة، وأدق ترتيباً في مبانيه ومعانيه على السواء، وكانت معالجته للمواضيع أكثر تطوراً وعمقاً.

وبشكل عام فإن منهجه تميّز عن منهج ابن مسكويه بالاستيعاب، والشمول بل تعدى ذلك عند المؤلفين المتخصصين الذين جاؤوا بعده، كما يلاحظ ذلك عند جلال الدين محمد بن سعد الدواني (ت: ٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م) في كتابه «أخلاق جلالى» من التأثير بمنهجه، ونظامه العلمي.

تضمّن كتاب «أخلاق محتشمي» منحى عملياً، ومذهبياً، في حين أن «أخلاق ناصري» إشتمل على منحى فلسفي محض. فمنهج الكتاب الأول هو منهج الحكماء الأخلاقيين، أمثال: الشهيد أبي علي محمد بن الحسن المعروف بالفتال النيسابوري^(٣) المقتول حدود عام ٥٠٨هـ/ ١١١٤م كما ورد في كتابه «روضة الواعظين»، والأمير أبي الحسين ورام^(٤) بن أبي فراس (ت:

(١) Wickens, The Nasirean Ethics, p.q.

(٢) الطهراني، الذريعة، ج ١، ص ٣٨٠.

(٣) الفتال النيسابوري من مشايخ ابن شهر آشوب. يروي عن شيخ الطائفة الطوسي، لقّب بالفتال لطلاقة لسانه في الخطابة والوعظ، لأن كلمة الفتال من أسماء البلبل، والفتل هو شدوه. قتله رئيس نيسابور سنة ٥٠٨هـ/ ١١١٤م. (الطهراني، الثقات العيون في سادس القرون، ص ٢٧٥).

(٤) ورام بن أبي فراس، قرأ على الامام سديد الدين محمود الحمصي بالحلة، وهو جد رضي الدين ابن طاووس لأمه. عرف أول أمره من المحاربين الأجناد، ثم ترك ذلك منقطعاً إلى العبادة حتى لقّب بالزاهد. (الطهراني، الأنوار الساطعة في المائة السابعة، ص ١٩٧).

٦٠٥ هـ / ١٢٠٨ م)، كما ورد في مجموعته التي هي بعنوان «تنبيه الخواطر، وتنزيه النواظر».

أمّا منهج «الأخلاق الناصرية» فلم يخرج عن المسلك الفلسفي للفارابي، وابن سينا، وابن مسكويه.

إنّ كتابي «أخلاق محتشمي»، و«أخلاق ناصري» لا يدلان دلالة قاطعة على إسماعيلية نصير الدين، وإنّ وُضعا وُضُمّا - كما يقول الدكتور مقلّد - من أجل التعليم الإسماعيلي، وبناءً لأمر إسماعيلي؛ في بيئة إسماعيلية^(١). كما أنّ هذه المؤلفات بمجموعها لا تتضمن ما يقدر في قدسية نصير الدين إمامياً^(٢)، باعتبار أنّ المواضيع التي تطرّق إليها كان قد طرقها الفقهاء والفلاسفة والمتصوفة من قبل، ولا تختصّ بالفكر الإسماعيلي وحده.

نصير الدين وابن العلقمي

نظراً للصدمة التي خلفها سقوط الخلافة العباسية فإنّ أصابع الاتهام لم ينجو منها أحد، فكلُّ حَدَثٍ يمكن أن يُمْتَّ إلى تفسير سقوط الدولة العباسية لم يفت المؤرخين إثباته، والحديث فيه. وقد فُسِّرَ دخول الجيش المغولي لاحتلال بغداد إلى الصراعات الطائفية التي كانت تدور في بعض مناطق بغداد بين الطائفتين الشيعيّة والسنيّة لأنّ الغزو المغولي كان كارثة حقيقية للسنة بعد إزالة أحد الأعمدة التي تركز عليها النظرية الدستورية التي أسسها السنة في الخلافة. هكذا صوّرت النصوص التاريخية موضوع سقوط بغداد.

وبالرغم أنّ هذه الأحداث قد تكون لها أسباب أخرى إتخذت من الواجهة المذهبيّة ستاراً لها، فإنّ نتائج هذه الصراعات - حسب وجهة نظر

(١) مقلّد، النبوة والامامة في فكر نصير الدين الطوسي، (بيروت، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م)، ص ٢٥٩.

(٢) مقلّد، ص ٢١٥.

هؤلاء المؤرخين، أو طبقاً للنصوص المنسوبة إليهم - إنعكست في دعوة المتنفذين من الشيعة للجيش المغولي لانقاذهم من الحيف الذي يعيشون فيه .

فمن داخل بغداد أُتهمَ الوزير الشيعي محمد بن أحمد بن العلقمي بمكاتبة التتار، كما أُعتبرَ الخليفة المستعصم العباسي نفسه مسؤولاً عن سقوط الدولة العباسية بسبب إهمال نصائح الوزير نفسه بتقديم الهدايا المناسبة تجنباً لزحف المغول على بغداد .

أمّا خارج حدود عاصمة الخلافة العباسية فقد أُتهمَ نصير الدين بتشجيع هولاء في الزحف على بغداد إعتماً على الحسابات الفلكية التي كان متخصصاً بها^(١) .

وهذه الاتهامات، وإن لم تكن أسباباً قطعية في سقوط الخلافة، نظراً إلى الخُطة التي بدأ بتنفيذها الجيش المغولي للسيطرة على العراق، وسوريا، ومصر، كما جرى على ذلك السياق التاريخي، إلا أنَّ الدوافع النفسية لنصير الدين لا يمكن أن نُثبتها، أو نفيها، كما ورد في التفسير الاسماعيلي الذي يُحمّل نصير الدين مبدأ الانتقام من العباسيين لاسهامهم في سقوط القلاع الاسماعيلية المُحصنة .

فكما أنقذ نصير الدين فلول الاسماعيلية من القتل فإنّه - كما تدل النصوص التاريخية - استطاع أن ينقذ مَنْ أمتدت إليه يده قبل أن تطاله جيوش المغول الغازية، وكان أحد أولاد الخليفة المستعصم، الذي عُرف بلقب «مرك شاه»، أو (الشاه المقتول) واحداً من الذين أنقذهم نصير الدين من القتل، وبقيَ على رعايته له في مدينة (مراغة)^(٢) .

وإذا صحَّ هذا المُدعى فإنَّ نصير الدين لم يتمكن في المرحلة القادمة من

(١) العزاوي، عباس، تاريخ العراق بين احتلالين، ج ١ (بغداد، ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م)، ص ١٦٦.

(٢) جامع التواريخ، ج ١، ص ١٩٤.

حماية شيعة بغداد، ولا حماية مرقد الامامين الكاظمين(ع) من الدمار^(١)، إنَّ صحَّ أنَّ مرقيهما كانا قد تعرّضا إلى تخريب متعمّد.

وذكر Momen أنَّ نصير الدين لم يكن دوره في الجيش المغولي أكثر من «منجّم»، ومن المشكوك إذا كان قد صدر منه أيُّ فعل عدائي ضد النظام السني لصالح التقدّم المغولي. وهذه التهمة هي إحدى التهم المنسوبة إلى المؤرخين السنة، في إدانة الشيعة على أنّهم كانوا سبباً في سقوط بغداد، ومقتل الخليفة العباسي. وعلى الرغم أنَّ هذه التهم ليس لها مبررات كافية فإنَّ أحد أسباب سقوط بغداد هو رفض الخليفة العباسي تسليم مقاليد السلطة إلى القوات المغولية الغازية^(٢).

أمّا إذا صحَّ أنَّ نصير الدين ساهم في القضاء على الخلافة العباسية بصورة نهائية، فهذا يعني أنَّ هذا الفيلسوف هو من أوائل الفلاسفة الذين نجحوا في العمل على إزالة أنظمة حكم لم يؤمنوا بها، تمهيداً لارساء أنظمة حكم تدخل في تنظيمهم، ومعتقدهم^(٣).

إنَّ كتابات المؤرخين بدأت تُضيّق الأحداث لتدرجها في تفسيرات لا تتناسب مع الظروف المعقّدة التي كانت تُحيط بالملكة ذلك الوقت، وكان سبب ذلك - كما يذهب إليه أحد المتخصّصين بدراسة هذه المرحلة - إنَّ بداية الأيام السيئة للمغول انتهت بالعصر الذهبي الشيعي، وأنَّ قوّة الوزير نصير الدين الأساسية هي التي ساهمت في نشر التشيع^(٤).

(١) قيل إنَّ حاكم العراق عطا ملك الجويني أعاد سنة ٦٦٦هـ/١٢٦٧م بناء مرقد الامامين الكاظمين.

(٢) Momen, p. 92.

(٣) مقلّد، النبوة والإمامة، ص ١٩.

(٤) نقل ذلك Halm في كتابه *Shiism*، ص ٦٥ عن Rudolph Strothman.

نشاط نصير الدين الثقافي

بدأ نصير الدين مرحلة جديدة من مراحل نضوجه العقلي، وأخذ يمارس دوراً علمياً وإدارياً بارزاً في الدولة المغولية.

لَمَّا أَحَسَّ هولَأكو أَنَّهُ مَقْبَلٌ عَلَى تَنْظِيمِ شُؤُونِ دَوْلَةٍ كَبِيرَةٍ شَرَعَ لِلِاسْتِفَادَةِ مِنَ الْعُقُولِ الْمُتَخَصِّصَةِ فِي التَّخْطِيطِ لِمُسْتَقْبَلِ هَذِهِ الدَّوْلَةِ، مِمَّا يَكْشِفُ أَنَّ الْغَزْوَ الْمَغُولِيَّ كَانَ مُسْتَنْدَاً عَلَى قَوَاعِدِ مَنْظَمَةٍ تَجْمَعُ بَيْنَ طَرَفَيْهَا الْمَعْرِفَةُ مِنْ جَانِبٍ، وَالْقُوَّةُ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ.

وكان نصير الدين على رأس هؤلاء المفكرين فقد تمكّن من تطوير الثقافة المغولية، وتحويل الغزو المغولي إلى غزو ثقافي، نقل الغازين الجدد لمرحلة متقدمة من المشاريع العلمية التي لم تألفها تلك الحاضرة بالشكل الذي كانت عليها في تلك المرحلة.

وبعد وفاة هولَأكو خان سنة ٦٦٣هـ / ١٢٦٥م، تولّى ابنه أباقا خان (٦٦٣ - ٦٨١هـ / ١٢٦٥ - ١٢٨٢م) الحكم، وقد سار على نهج أبيه في رعاية الحركة العلمية التي أحدثها نصير الدين، وتوفير كلّ ما يتصل بنشاطه، وبحوثه العلمية^(١). وكان قد صَحَبَهُ معه في سفرته الأولى إلى بغداد سنة ٦٦٧هـ / ١٢٦٩م، والثانية سنة ٦٧٢هـ / ١٢٧٣م، والتي تُوفي فيها نصير الدين، ودُفِنَ بالعراق (الكاظميّة).

إنَّ ثَمَّةَ إشاراتٍ تدلُّ على اطمئنان الناس على أنفسهم وأموالهم في هذا العهد، وقد تحوّل عصر أباقا خان إلى عصر متميّز من عصور الحرية والاستقرار الاجتماعي.

(١) القزّاز، محمد صالح داود، الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية، (النجف، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م)، ص ١٧٥.

أمّا جهود نصير الدين العامة فتندرج بما يلي :

١ - الاشراف على الأوقاف الإسلامية، والتصرّف بمواردها، وتنظيم موارد الدولة المالية .

٢ - تأسيس أكاديمية علمية، وإنشاء جامعة شاملة متخصصة بالعلوم .

٣ - إقامة أعظم مرصد عُرف في الشرق بمدينة مراغة، وتشيد مكتبة حفلت بالكتب الثمينة، والمخطوطات التي جُلبت إليها من الأقطار .

٤ - إرجاع العقول التي هاجرت بعد الغزو المغولي، والاستفادة منها في تشكيل لجان عُليا تُشرف على سير الثقافة في البلاد .

أمّا دور نصير الدين في المؤسسة الدينية الشيعية فقد ظهرَ واضحاً من خلال إعدادهِ للعلامة الحلّي، تلميذه الشاب، للدور الذي لعبه فيما بعد في إعلان تشييع الدولة المغولية، وترشيدها .

ونصير الدين وإن لم يشتهرَ فقيهاً، أو زعيماً للطائفة حسب النظام الديني المرجعي إلا أنّ شخصيتهُ الفلسفية العلمية، ووجوده في قلب السلطة المغولية جعلتا منه معلماً بارزاً من معالم تحوّل مؤسسة الفقهاء ذات المباني العلمية إلى مؤسسة تركّزت في قلب السياسة والأحداث .

فقد توخّدت جهود كبار الشخصيات الدينية في السياسة هذه المرّة بعدما ابتعدت عنها أواخر أيام الدولة العباسية (بسبب الميل إلى التشيع). وأجلى شاهد على ذلك رفض رضيّ الدين ابن طاووس (ت : ٦٦٤هـ/ ١٢٦٦م) قبول منصب نقابة الطالبين في عهد الخليفة المستعصم العباسي، وقبوله في العهد المغولي^(١)، وهو نفسه صاحب الفتوى المنسوبة إليه، التي تنصُّ على

(١) تولّى رضيّ الدين بن طاووس نقابة الطالبين سنة ٦٦١هـ/ ١٢٦٢م، وبقي فيها ثلاث سنوات وأحد عشر شهراً، حتى وفاته عام ٦٦٤هـ/ ١٢٦٦م .

«تفضيل السلطان الكافر العادل على السلطان المسلم الجائر»، التي قيل إنه أصدرها عند فتح بغداد^(١).

نصير الدين في الحلة

زار نصير الدين مدينة الحلة سنة ٦٦٢هـ / ١٢٦٤م، عندما كان مشرفاً على متابعة تنظيم الموارد المالية للدولة المغولية، وشؤون الأوقاف في البلاد، ففوجيء بوجود نهضة دينية متقدمة فيها. ويبدو أن هذه هي الزيارة الأولى التي يلتقي فيها نصير الدين بالفقهاء الشيعة.

ونُقلت مناظرة جرت بينه وبين المحقق الحلّي حول تحديد إتجاه القبلة نحو الكعبة في الصلوات، حيث جرى البحث في مسألة استحباب تياسر المصلي عن جهة القبلة لأهل العراق.

فقال نصير الدين: لا وجه للاستحباب لأنّ التياسر إن كان من القبلة إلى غيرها فهو حرام، وإن كان من غيرها إليها فواجب.

فقال المحقق: بل منها وإليها.

ثم أَلَفَ المحقق في ذلك رسالة في هذه المسألة، وأرسلها إلى نصير الدين، فاستحسنها^(٢). وقد أوردتها كاملة الشيخ أحمد بن فهد الحلّي في كتابه «المهذب البارع في شرح المختصر النافع».

(١) ورد النصّ على هذه الشاكلة: عندما فتح السلطان هولاكو خان بغداد عام ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م أمر أن يُستفتى العلماء أيُّهما أفضل: السلطان الكافر العادل، أم السلطان المسلم الجائر؟! ثم جمع العلماء في المدرسة المستنصرية، فلمّا وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب. وكان رضيّ الدين عليّ بن طاووس حاضراً، وكان مقدّماً محترماً، فلمّا رأى إحجامهم تناول الفتيا، ووضع خطّه فيها «بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر»، فوضع الناس خطوطهم بعده. (ابن طقطقا، الفخري في الآداب السلطانية، ص ١٧).

(٢) العاملي، أمل الآمل، ج ٢، ص ٤٩.

كما عبّر نصير الدين عن إعجابه بالنهضة العلمية القائمة بالحلة، وأشاد بما شاهده فيها، ونُقلَ عنه أنّه قال «رأيتُ خريّتاً ماهراً، وعالماً إذا جاهد فاق»^(١)، ويعني بهما المحقق الحليّ، والعلامة الحليّ الذي كان في الرابعة عشرة من عمره يومذاك.

ويبدو أنّ نبوغ العلامة لفتَ نظر الطوسي، فأهتمَّ به، وصحبه معه.

وقد نقلت المصادر الشيعية أنّ نصير الدين سأل العلامة الشاب أثناء مرافقته من الحلة إلى بغداد عن إثنتي عشرة مسألة من مشكلات العلوم^(٢)، مما يدلّ على تمكنه في العلوم العقلية، وهو بتلك السن. وتصمّت هذه المصادر عن تفصيل مجريات حياة العلامة بعد مغادرته مدينة الحلة، وصحبته لنصير الدين.

لم يشر أيُّ مصدر تاريخي إلى أنّ نصير الدين كان قد استقر في مدينة الحلة، أو عاد إليها مرة أخرى، وهذا يعني أنّ صحبة العلامة مع نصير الدين امتدت عقداً كاملاً، أو سنوات متقطعة حتى وفاته سنة ٦٧٢هـ / ١٢٧٣م^(٣).

وحاولت النصوص الشيعية أن تُعظّم منزلة العلامة أمام أستاذه عندما ذكرت أنّ الطوسي قرأ على تلميذه الفقه في فترة تتلمذه عليه في الفلسفة، وعلم الكلام^(٤).

وهذا النص، وإن لم يثبت تحققه، فإنّه يدلُّ على إقرار هوية العلامة الفقهية وتركيز سلطة (الفقه)، مقابل سلطة (الفلسفة).

(١) الأمين، أعيان الشيعة، ج ٢٤، ص ٢٨١. والخريّت: هو الدليل الحاذق.

(٢) الأمين، أعيان الشيعة، ص ٢٨١.

(٣) وصف العلامة أستاذه - نصير الدين بقوله: «أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق». الإجازة الكبيرة (إجازة العلامة لبني زهرة)، المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٢.

(٤) أمل الآمل، ج ٢، ص ٨١.

ذكر الحر العاملي أنَّ العلامة قرأ على المحقق الطوسي في الكلام، وغيره من العقلیات، وقرأ عليه في الفقه المحقق الطوسي^(١).

ويظهر أن الاعتقاد بهذه المقولة ناشىء عن سؤال نصير الدين للعلامة الشاب عن بعض المسائل الفقهية والعقلية.

وقد تنبَّه لردّها الأفندي المعاصر للحر العاملي بقوله: ما حكاه الشيخ المعاصر من أنَّ العلامة قرأ على الخواجة نصير الدين الطوسي في العقلیات، وقرأ هو في النقلیات غیر واضح من وجوه:

منها: إنَّه لم ينقل في واحدة من الإجازات سوى أنَّ العلامة يروي عنه، وأما العكس فلم يوجد في موضع واحد.

ويبدو أنَّ الأفندي ذكر أسباباً أخرى لرد هذه المقولة إلا أنَّ النسخة المطبوعة من «رياض العلماء» سقط منها بقية الكلام^(٢).

ومن المفارقات في هذا القول نسبة نصير الدين إلى الفلسفة والعلوم العقلية دون الاعتقاد بفقاہته ومشاركته في العلوم الشرعية. فقد درس الفقه والأصول على يد معین الدین سالم بن بدران الذي أجازہ عام ٦١٩هـ بإجازة جاء فيها ما يلي: «قرأ عليَّ جميع الجزء الثالث من كتاب غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع من أوله إلى آخره قراءة تفهم، وتبين، وتأمل، مستبحث عن غوامضه، عالم بفنون جوامعه، وأكثر الجزء الثاني من هذا الكتاب، وهو الكلام في أصول الفقه - الإمام الأجل العالم الأفضل الأكمل البارع المتقن المحقق، نصير الملة والدين، وجيه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي. وأذنت له رواية جميعه عني»^(٣).

(١) أمل الآمل، ج ٢، ص ٨١.

(٢) رياض العلماء، ج ١، ص ٣٨١.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٣١.

كما أنَّ مناقشة نصير الدين لشيخ الشيعة المحقق الحلي في مسألة تتعلق بفقه الصلاة دليل على سعة معرفته بالفقه أولاً، وتطبيق المسائل الرياضية على قواعد استنباط الأحكام الشرعية ثانياً.

وما نقله تلميذه العلامة نفسه عنه في إجازته لبني زهرة يبطل مقولة دراسة نصير الدين على يد تلميذه الشاب. حيث ذكر فيها أنَّ نصير الدين «كان أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وله مصنّفات كثيرة في العلوم الحكمية، والأحكام الشرعية على مذهب الإمامية»^(١).

وقد نقل عنه العلامة في بعض كتاباته آراءً فقهية متميزة، خصوصاً في موضوع الإرث، وبعض الاحتمالات الواردة حوله^(٢).

(١) بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٢.

(٢) مختلف الشيعة، ص ٧٣٤.

العلامة الحلّي: مرشد الدولة الايلخانية

السيرة الذاتية

ولد العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر، في مدينة الحلة سنة ٦٤٨هـ / ١٢٥٠م. وكان والدُه سديد الدين يوسف ابن المُطهر (الذي كان حيّاً سنة ٦٦٥هـ / ١٢٦٧م) من كبار علماء الحلة الذين قيل إنهم توجّهوا إلى هولاكو عند احتلال بغداد سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م، هم وأهالي الكوفة لإبداء الطاعة، وتجنّب هاتين المدينتين من الدمار. وقد لعب دوراً بارزاً، طبقاً لهذه الرواية، في سلامة الحلة من الغزو المغولي، وإظهار الطاعة بالتوجه إلى بغداد.

وقد نُسبت إلى العلامة الحلّي رواية سلامة مدينة الحلة من الغزو المغولي، على هذه الشاكلة: قال العلامة الحلّي: لَمَّا وصل هولاكو إلى بغداد قبل أن يفتحها هرب أكثر أهل الحلة إلى البطائح، ولم يبقَ فيها إلاّ القليل، فكان من أولئك القليل والدي يوسف بن المطهر، والسيد مجد الدين بن طاووس، والفقيه ابن أبي العزّ، فأجمع رأيهم على مكاتبة هولاكو بأنهم مطيعون، وأنفذوا به شخصاً أعجمياً، فأنفذ السلطان إليهم فرماناً مع شخصين، وقال هولاكو لهما، قولاً لهما: «إن كانت قلوبهم كما وردت كتبكم تحضرون إلينا». فلمّا حضر والدي بين يدي السلطان، (وكان ذلك قبل فتح بغداد)، قال هولاكو: كيف قدمتم على مكاتبتني، والحضور عندي قبل

أَنْ تعلموا ما يؤول إليه أمري، وأمر صاحبكم؟ وكيف تأمنون إذا صالحني ورجعتُ عنه؟ فقال والدي: إنّما أقدمنا على ذلك ما رويناه عن علي (ع) في خطبة الزوراء. قال (ع): «قوم صغار الحدق، وجوههم كالمجان المطرقة، لباسهم الحديد، جرد مرد، يقدمهم ملك جهوري الصوت، قوي القلب، عالي الهمة لا يمرُّ بمدينة إلاّ فتحها، ولا ترفع عليه راية إلاّ نكسها، الويل لمن ناواه، فلا يزال كذلك حتى يظفر».

فطيّب هولاًكو قلوبهم، وكتب لأهل الحلة «فرماناً» باسم والدي يطيب فيه قلوب أهل الحلة، وأعمالها. وكان ذلك سبب سلامة أهل الحلة والكوفة والمشهدين من القتل»^(١).

درس العلامة في بداية نشأته الأولى على يد والده، وخاله المحقّق الحلّي^(٢)، كما حضر على يد جمال الدين أحمد بن طاووس (ت: ٦٧٣هـ / ١٢٧٤م)، وأخيه رضي الدين علي بن طاووس (ت: ٦٦٤هـ / ١٢٦٦م) في الحديث، والكلام، والتفسير، والفقه، والأصول. وعلى نجيب الدين يحيى بن يحيى بن سعيد الهذلي (ت: ٦٨٩، أو ٦٩٠هـ / ١٢٩٠، أو ١٢٩١م) في الفقه.

وعندما زار نصير الدين مدينة الحلة عام ٦٦٢هـ / ١٢٦٣م إصطحب العلامة الحلّي معه إلى مراغة، وأختصّه بالتدريس هناك.

وبالرغم أنّ المصادر التاريخية، خصوصاً المصادر الشيعية، لم تشر إلى وجود العلامة في مراغة، إلاّ أنّ العلامة نفسه أشار إلى تتلمذه على يد نصير الدين الطوسي، ونجم الدين علي بن عمر الشافعي، والكاتبى دون أنّ يذكر المكان الذي تتلمذ فيه عليهما.

(١) كركوش، يوسف، تاريخ الحلة، ج ١، ص ٦٨.

(٢) تنحدر أم العلامة من أسرة بني سعيد (أسرة المحقّق الحلّي).

وقد تنبّه الباحثة الألمانية Sabine Schmidtke إلى أنّ نصير الدين كان قد اصطحب عام ٦٧٢هـ / ١٢٧٣م في اسفاره مجموعة من تلاميذه عند زيارته للعراق مع السلطان أباقا، وهي السنة التي تُوفي فيها، معتمداً في اشارته هذه على ما ذكره الصفدي في تاريخه^(١). وكان نصير الدين يعقد حلقات التدريس في بغداد طوال المدة التي بقي فيها حتى وفاته، ولم يؤكد أيّ مصدر آخر هذه المقولة غيره^(٢).

سبق لنصير الدين أن زار العراق عام ٦٦٢هـ / ١٢٦٣م للوقوف على موارد الأوقاف، وهي السنة التي زار فيها مدينة الحلة، والتقى بفقهاءها الكبار، كما جمع كتباً كثيرة للمكتبة التي أنشأها في (مراغة). ونُقل عنه أنّه سأل فقيه الحلة، المحقق الحلّي، عن أعلم العلماء بالعلوم العقلية (علم الكلام، وعلم الأصول)، فعَيّن المحقق إسمين، الأول: سديد الدين يوسف (والد العلامة الحلّي)، والثاني مفيد الدين محمد الجهم (ت: ٦٨٠هـ / ١٢٨١م)^(٣).

ومن المعروف أن نصير الدين أقدم على إنشاء مرصد في مدينة مراغة عام ٦٥٧هـ / ١٢٥٨م، وألحقه بمشروع ثقافي متكامل ضمّ جامعة كبرى متخصصة، ومكتبة كبيرة قيل إنها تضمنت أربعمئة ألف مجلد، جُمعت من أماكن مختلفة من العالم الإسلامي، وبقي يمارس عمله الثقافي منذ ذلك الحين.

وكان الكاتب واحدًا من أربعة مؤسسين لمرصد مراغة دُعوا من قبل هولاء (بطلب من نصير الدين نفسه)، وقد بقي الكاتب في مراغة حتى عام ٦٧٠هـ / ١٢٧١م، أي قبل وفاته بخمس سنوات.

(١) الصفدي ج ١، ص ١٨٣.

(٢) Schmidtke, *The Theology of al - 'Alama al - Hilli*, Berlin, 1991, p. 17.

(٣) الأفندي، رياض العلماء، ج ٥، ص ٣٩٥.

كما حضر العلامة في مراغة أيضاً على جملة من العلماء، منهم:

١- نجم الدين علي بن عمر الكاتب الشافعي الملقّب بـ (دبيران) القزويني^(١) (ت: ٦٧٥هـ / ١٢٧٧م) في الفلسفة، وكتب فيما بعد شرحين على كتابيه (الرسالة الشمسية) في المنطق، و(حكمة العين) في الميتافيزيقا، والعلوم الطبيعية، وقرأ عليه (كشف الأسرار عن غوامض الأفكار) للقاضي أفضل الدين الخونجي (ت: ٦٤٩هـ / ١٢٥١م).

٢- أثير الدين المفضّل بن عمر الأبهري (ت: ٦٦٣هـ / ١٢٦٤م)، كان فيلسوفاً رياضياً فلكياً، ومؤلفاً لكتاب (هداية الحكمة)، وكتاب (الايساغوجي)، أو (الكليات الخمسة).

درّس الأبهري العلامة الحلّي مؤلفات فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م)، كما قرأ عليه كتابات القاضي أفضل الدين الخونجي في الفلك، والمنطق^(٢).

٣- ميثم البحراني (ت: ٦٧٩، أو ٦٩٩هـ / ١٢٨٠م، أو ١٣٠٠م) أحد تلامذه نصير الدين الطوسي في (مراغة)^(٣).

وبعد مرحلة (مراغة)، ورجوع العلامة إلى بلاده استحصل بعض إجازات الرواية عن مشايخ عديدين:

منهم: شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد الكشي (ت: ٦٩٥هـ / ١٢٩٦م) الذي كان مدرّساً في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٦٦٥هـ / ١٢٦٦م، وبقي فيها حتى دعاه وزير هولاءكو علاء الدين، عطا ملك الجويني

(١) وصفه العلامة في (الإجازة الكبيرة) بأنّه من فضلاء العصر، وأعلمهم بالمنطق، له تصانيف كثيرة. قرأت عليه شرح الكشف إلّا ما شذ، وكان من فضلاء علماء الشافعية، عارفاً بالحكمة. (إجازة العلامة لبني زهرة كتبها سنة ٧٢٣هـ / ١٣٢٣م). (الذريعة، ج ١، ص ٢٣٥، وبحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٣).

(٢) الإجازة الكبيرة، ص ٦٨.

(٣) البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ٢٥٥.

(ت: ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م) إلى مدينة إصفهان^(١).

ومنهم: برهان بن محمد النسفي (ت: ٦٨٧هـ / ١٢٨٨م) الذي جاء بغداد سنة ٦٧٥هـ / ١٢٧٦م للتدريس في المدرسة المستنصرية، وقد درس عليه العلامة في الجدل^(٢).

كان العلامة خلال عقد كامل من الدراسة تحت إشراف أستاذه نصير الدين قد تسلّح بالعلوم العقلية والفلسفية، ولم يكن نصير الدين قد شكّل العقل الفلسفي لتلميذه فحسب، بل استطاع أن يشكّل له منهجاً سياسياً من خلال صلته بالسياسيين المغول، وبالشخصيات الحاكمة يومذاك أيضاً.

والمصادر الشيعية بالخصوص، وإن كانت تحاول أن تُنزّه العلامة عن الدخول في حقول السياسة، إلا أنّ الأحداث التاريخية، والمؤشرات تؤكدان على تأثير العلامة المباشر على سير المجريات الثقافية - فيما بعد - في عهدي السلطانين محمود غازان خان (٦٩٤ - ٧٠٣هـ / ١٢٩٤ - ١٣٠٣م)، وأولجايتو خان، المعروف باسم محمد خدابنده (٧٠٣ - ٧١٦هـ / ١٣٠٣ - ١٣١٦م)، وظهور تأثيره الفاعل في إعلان تشيع الدولة المغولية رسمياً على يد خدابنده.

ففي الفترة التي تلت رحيل نصير الدين كان العلامة لا يزال مستظلاً في كنف خاله المحقق الحلّي، إلا أنّ المدة الزمنية التي قضاها هذه المرة مع خاله لم تدم طويلاً، فقد رحل المحقق بعد أربع سنوات فقط من الملازمة لترك العلامة يشقّ طريقه للوصول إلى الزعامة العامة - في العقدين القادمين - في المؤسسة الدينية المزدهرة في هذه المرحلة بفقهاء مدينة الحلة الكبار.

لم يُسجّل للعلامة أي نشاط في الفترة الزمنية التي تولى فيها الحكم أباقا

(١) العزاوي، ج ١، ص ٢٦٣.

(٢) الإجازة الكبيرة، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٧.

خان بن هولاکو (٦٦٣ - ٦٨٠هـ / ١٢٣٤ - ١٢٨١م)، وأخوه أحمد تکودار (٦٨١ - ٦٨٣هـ / ١٢٨٢ - ١٢٨٤م) - الذي قيل إنه أول من اعتنق الإسلام من الحکام المغول، (وإن كان المظنون أن أخاه أباخان كان قد سبقه إلى ذلك)، إلا ما عرف من نشاطه في مجال التدريس والتأليف، وتخريج الفقهاء على يديه.

تفرغ العلامة للتدريس، وتخريج الفقهاء، وللكتابة والتأليف. ومن خلال ما أورده الطهراني في «الحقائق الراهنة» من تراجم أسماء فقهاء القرن الثامن الهجري، يظهر بشكل واضح تأكيد ما أشتهر أن عدد التلامذة الذين تخرجوا عليه قاربوا الأربعمئة مجتهد^(١).

مؤلفات العلامة الحلي

قدّم العلامة في مجال التأليف مؤلفات غزيرة في شتى حقول المعرفة، كما جدّد بناء الفكر الشيعي، وأحكم أصوله. ويعود إليه الفضل في تطور أساس المعتقدات الشيعية الملائمة لعصره دون أن يخرج عن الخط الذي وضعه أسلافه الكبار من فقهاء مدرسة بغداد، ومتكلميهم، وهم: المفيد والمرتضى، والشيخ الطوسي.

وبفضل اضطلاعهِ بالفلسفة، وعلم الكلام فقد قدّم مؤلفات استندت على التحليل والجدل المنطقي، وساهمت إلى حدّ كبير في وضع بناء أصول المذهب الشيعي على أسس عقلية ومنطقية، حيث كتب ما يقرب من عشرين مؤلفاً في علم الكلام، وخمسة وعشرين كتاباً في الفلسفة والمنطق، وقدّم موسوعات في الفقه، ومؤلفات في علم الأصول. وقد أُحصي له ما يقرب من عشرة مؤلفات في كل من هذين الاختصاصين^(٢).

(١) الطهراني، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، ص ٥٣.

(٢) الأفندي، رياض العلماء، ج ١، ص ٣٧٨، والعاملي، أمل الآمل، ج ٢، ص ٨٢.

وحول إحصاء مؤلفات العلامة المخطوطة والمطبوعة ينظر: Schmidtke, p. 41-98.

وفي الفقه كتب مؤلفات أصبحت مداراً لموسوعات فقهية تامة في الاستدلال؛ كان من بينها كتاب «منتهى المطلب في تحقيق المذهب»^(١) الذي ذكر فيه مذاهب المسلمين في الفقه، والمسائل التي وقع فيها الاتفاق بين الفقهاء الإماميين، و«تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية»، اقتصر فيه على مجرد الفتوى^(٢)، و«مختلف الشيعة في أحكام الشريعة»^(٣) الذي كرّسه للدراسة المقارنة لمسائل الفقه التي وقع فيها الاختلاف بين الفقهاء الذين سبقوا عصره. وقد أعاد هذا الكتاب تحرير آراء الفقهاء المهملين الذين تقدّموا على مرحلة مدرسة بغداد، أمثال الفقيهين الشيعيين ابن عقيل، وابن الجنيد، ونقل آراءهما في مسائل متعددة.

ومن مؤلفات العلامة الفقهية كتاب: «إرشاد الأذهان إلى أحكام الأيمان»^(٤) ألفه سنة ٦٩٦هـ، أو ٦٩٩هـ / ١٢٩٧، أو ١٣٠٠م، وهو متنٌ فقهي كامل، خالٍ من الاستدلال، ويُعتبر من أجلّ كتب الفقه وأعظمها عند الشيعة لكثرة ما كُتب حوله من شروح وتعليقات من قبل الفقهاء الذين جاؤا بعد عصر العلامة. وقد ذكر الطهراني (٣٨) شرحاً له، كما ذكر (١٣) حاشية عليه أيضاً^(٥). ويلاحظ أنّ معظم هذه الشروح كُتبت من قبل الشخصيات العلمية الكبيرة، أمثال: فخر المحققين بن العلامة (ت: ٧٧١هـ / ١٣٧٠م)، ومحمد بن مكي الشهيد الأول (ت: ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م)، والشيخ أحمد بن فهد الحلبي (ت: ٨٤١هـ / ١٤٣٧م)، والشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد

(١) فرغ من تأليف الجزء السادس سنة ٦٨٨هـ، والسابع سنة ٦٩٣هـ.

(٢) طبع بإيران سنة ١٣١٤هـ / ١٨٩٦م، وذكره في الذريعة، ج ٣، ص ٣٧٨.

(٣) فرغ من الجزء الأول سنة ٦٩٩، والخامس سنة ٧٠٧هـ، وقد طُبِع في مجلدين سنة ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م، ذكره الطهراني في الذريعة، ج ٢، ص ٢١٨.

(٤) طُبِع إرشاد الأذهان بطهران سنة ١٢٧٤هـ / ١٨٥٨م.

(٥) الذريعة، ج ١، ص ٥١٠، ج ٦، ص ١٤. كما كرّر الحديث عن هذه الشروح تحت عنوان «شرح الارشاد» في ج ١٦، ص ٧٤ - ٨٠.

الثاني (ت: ٩٦٥هـ/١٥٥٨م)، والمقدّس أحمد الأردبيلي (ت: ٩٩٣هـ/١٥٨٥م)، والمحقق محمد باقر السبزواري (ت: ١٠٩٠هـ/١٦٧٩م)، والشيخ مرتضى الأنصاري (ت: ١٢٨١هـ/١٨٦٤م)، والشيخ محمد حسن كبة البغدادي (ت: ١٣٣٦هـ/١٩١٧م).

ومن مؤلفاته المتميزة كتاب «قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام»^(١) الذي لخص فيه فتاواه، وبيّن قواعد الأحكام الشرعية. وقد أصبح هذا الكتاب بعد ظهور الدولة الصفوية دستوراً للبلاد، وألّفت حوله الموسوعات الفقهية.

ومن أهم الشروح التي وضعت على كتاب «قواعد الأحكام»:

١- إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد: لولده فخر المحققين أبي طالب محمد بن الحسن المتوفى سنة ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م. أثنى عليه الشيخ البهائي بقوله: «لم يصنف في الكتب الاستدلالية الفقهية مثله». وقد كتبه فخر المحققين بأمر والده العلامة، وأتمّ القسم الثاني سنة ٧٦٠هـ/ ١٣٥٩م.

٢- جامع المقاصد في شرح القواعد: للشيخ نور الدين علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي المتوفى سنة ٩٤٠هـ/ ١٥٣٤م. خرج من الكتاب ست مجلدات بتقسيم المؤلف - ولم يتم، وكان الانتهاء من تأليفه في جمادى الأولى ٩٣٥هـ/ كانون الثاني ١٥٢٩م^(٢).

٣- جامع الفوائد في شرح القواعد، وتتميم جامع المقاصد: للشيخ عز الدين المولى عبد الله ابن الحسين التستري المتوفى سنة ١٠٢١هـ/ ١٦١٢م، فرغ منه سنة ١٠٠٤هـ/ ١٥٩٦م، وقد فصلّ الكلام في الأبواب التي لم يشرحها المحقق الكركي.

(١) طبع على الحجر سنة ١٢٧٢هـ/ ١٨٥٦م، وأخرى سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م، وأعيد طبعه في بيروت في مجلدين سنة ١٩٨٤م. ذكره الطهراني في الذريعة، ج ١٧، ص ١٧٦.

(٢) طبع محققاً في بيروت، ١٩٨٨م في (١٣) مجلداً، بتقديم السيد جواد الشهرستاني.

٤- كشف اللثام والابهام عن كتاب قواعد الأحكام: للمولى بهاء الدين محمد بن تاج الدين الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي المتوفى سنة ١١٣٥هـ، أو ١١٣٧هـ / ١٧٢٣م، أو ١٧٢٥م، فرغ منه سنة ١٠١٥هـ / ١٦٠٦م، وطبع في مجلدين سنة ١٢٧١هـ / ١٨٥٥م طباعة حجرية.

٥- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: للسيد محمد الجواد العاملي المتوفى سنة ١٢٢٦هـ / ١٨١١م، وهو شرح ضخيم طبع ضمن ثمان مجلدات كبيرة في مصر سنة ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م^(١).

كما نالت رسالته المختصرة «تبصرة المتعلمين في أحكام الدين» عناية كبار الفقهاء فاتخذوها مداراً للدراسة الفقهية الاستدلالية. و«متناً» لشروحهم المطولة.

عدّ الطهراني في الذريعة (٢٧) شرحاً للتبصرة. وللسيد مهدي القزويني الحلّي المتوفى سنة ١٣٠٠هـ / ١٨٨٣م ثلاثة شروح عليها (لا تزال مخطوطة)؛ الشرح المختصر، والمتوسط «حلية المجتهدين في شرح تبصرة المتعلمين» يقع في أربع مجلدات ضخام، و«بصائر السالكين في شرح تبصرة المتعلمين» وهو بحجم كتاب (جواهر الكلام) للنجفي المطبوع في أكثر من أربعين مجلداً^(٢).

وتجدر الإشارة إلى أنّ آخر كتاب صنّفه العلامة في الفقه هو كتاب «تذكرة الفقهاء»، وقد استظهر الطهراني أنّ تاريخ تأليفه كان سنة ٧١٠هـ / ١٣١٠م، وانتهى من بعض أجزائه سنة ٧٢٠هـ / ١٣٢٠م. ويلاحظ أن كتاب (الرهن) من تذكرة الفقهاء كان قد تمّ تأليفه سنة ٧١٤هـ / ١٣١٤م في مدينة السلطانية.

(١) ينظر: الطهراني الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٢، ص ٤٩٦، ج ٥، ص ٧٢، ص ٦٥، ج ١٨، ص ٥٦، ج ٢١، ص ٣٤١.

(٢) الذريعة، ج ١، ص ٣٢١.

تجريد الاعتقاد

ألف نصير الدين كتاباً اشتهر بعنوان «تجريد الكلام في تحرير عقائد الاسلام»، وكان يُعبر عنه بـ «تحرير العقائد»، إلا أن الكتاب اشتهر فيما بعد بإسم «تجريد الاعتقاد».

وكان نصير الدين قد صمّمه - (على ما يبدو من سنة تأليفه عام ٦٠٠هـ/ ١٢٦٢م) ككتاب مقرر لدراسة علم الكلام على أساس فلسفي في الجامعة التي أسسها في (مراغة).

إنّ كتاب «التجريد» مرآة تؤكد مقولة أنّ علم الكلام بجانبه الشيعي والسني تأثر بالنزعات الفلسفية عن طريق نصير الدين الطوسي في القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين. فقد مزج الطوسي الفلسفة لأول مرة في الإسلام بعلم الكلام مزجاً تاماً بحيث صاراً شيئاً واحداً^(١).

وقد أحرز الكتاب شهرته من خلال الشروح الكثيرة التي وُضعت عليه من قبل المتكلمين المسلمين، وأولها شرح تلميذه العلامة الحلّي الذي سمّاه «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»^(٢)، و«شرح تجريد العقائد»^(٣) للمتكلم السني علاء الدين علي بن محمد القوشجي (ت: ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م). وله ثلاثة عشر شرحاً أحصاها الطهراني على الكتاب^(٤).

وقد أُعتبر شرح العلامة للكتاب أهم شرح شيعي حتى ليحار الباحث، على حد تعبير الدكتور مقلّد عند دراسته لهذا الكتاب، في الجزم أيهما أهم

(١) الشيبّي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ٢، ص ٨٥.

(٢) طبع بيروت، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(٣) طبع على الحجر سنة ١٣٠١هـ/ ١٨٨٤م.

(٤) الذريعة، ج ٣، ص ٣٥٢.

في خدمة نظرية النبوة والإمامة؛ التجريد للطوسي، أم شرحه للعلامة؟! (١).

ويعتبر شرح العلامة الحلي لكتاب «التجريد» شرحاً مستنداً لمصدر موثوق، فقد كان يرجع لاستيضاح بعض المطالب المستعصية لمؤلفه مباشرة، مما يعزز القول إن استيعاب العلامة لمطالب الكتاب هو صدى لسني تتلمذه الأولي، إلا أنه لم يضع شرحه عليه إلا بعد أكثر من عقدين من الزمن بعد رحيل أستاذه، لا كما ذهب إليه بعض الدارسين من الاعتقاد أن العلامة بدأ به في حياة أستاذه (٢).

وما زال الكتاب إلى اليوم كتاباً دراسياً في المراكز الدينية كالنجف، وقم لطلاب الفلسفة، وعلم الكلام.

ويمكن تصنيف مؤلفاته على مرحلتين:

المرحلة الأولى: المؤلفات التي كتبها قبل عام ٧٠٠هـ / ١٣٠١م.

إن بعض مؤلفات العلامة التي ذكرها في فهرست ترجمة حياته سنة ٦٩٣هـ / ١٢٩٤م كان من ضمنها مؤلفات كتبها للشاه أولجايتو خان (خدابنده) بعد هذا التاريخ (من سنة ٧٠٤هـ إلى سنة ٧١٢هـ). وقد تسرّب ذلك إلى المؤلفين الذين كتبوا عنه بعد هذه الفترة أمثال الأفندي في رياض العلماء، والعاملي في أمل الآمل، والخوانساري في روضات الجنّات. كما ذكرت أسماء مؤلفات لم تكن في تلك المرحلة قد أنجز تأليفها. ومن المحتمل جداً أن هذه الإضافات هي من عمل النساخ. كما نُسبت له مؤلفات أخرى من قبل بعض مترجميه (٣).

المرحلة الثانية: المؤلفات التي كتبها بعد عام ٧٠٠هـ / ١٣٠١م.

(١) مقلد، ص ٣٥٧.

(٢) مقلد، ص ٤٩١.

(٣) ينظر: الخوانساري، ج ٢، ص ٢٧٣.

والسبب في ذلك أنَّ عدداً من مؤلفاته التي كتبها في مطلع القرن الثامن الهجري إكتسبت شهرة واسعة لارتباطها بحدث تشييع الدولة المغولية على يد السلطان أولجاتيو (محمد خدابنده)، والتي وضعت بحد ذاتها طلباً لرغبة السلطان، وإرادته. ومن تلك المؤلفات:

١- نهج الحق، وكشف الصدق.

٢- منهاج الكرامة في الامامة.

٣- استقصاء النظر في مسألة القضاء والقدر.

٤- كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين.

وستأتي الإشارة إلى هذه الكتب، والردود التي كُتبت عليها.

إنَّ أهم الأحداث التي إرتبط بها اسم العلامة مضافاً لجهوده الثقافية، وتخرج طبقة عالية من الفقهاء تتلخص أولاً: في تركة أستاذه نصير الدين الفلسفية التي سرَّبها إلى فكر مدرسة الحلة من خلال شرحه لكتابه «تجريد الاعتقاد»، وثانياً: دوره في إعلان التشيع رسمياً في الدولة المغولية.

إعلان التشيع رسمياً في الدولة المغولية

لم ترد أية إشارة تكشف عن صلة حكام المغول - الذين حكموا بعد أباقا خان - بفقهاء الحلة . فقد تولّى الحكم إثنان من أولاد أباقا خان هما : أرغون خان (٦٨٣ - ٦٩٠ هـ / ١٢٨٤ - ١٢٩١ م) ، وأخوه كيخاتون (٦٩٠ - ٦٩٤ هـ / ١٢٩١ - ١٢٩٤ م) . إلا أنّ الحكم الذي تلا هذه المرحلة تميّز بتبني إثنين من حُكام المغول الفتيان للمذهب الشيعي ؛ الأول : هو السلطان محمود غازان (٦٩٤ - ٧٠٣ هـ / ١٢٩٤ - ١٣٠٣ م) ابن السلطان أرغون خان ، والثاني : أخوه السلطان أولجايتو المعروف بمحمد خدابنده (٧٠٣ - ٧١٦ هـ / ١٣٠٤ - ١٣١٦ م) .

فعندما إعتلى غازان عرش الإيلخانية أصدر عند توليه الحكم عام ٦٩٤ هـ / ١٢٩٥ م مرسوماً ينصّ على أنّ الاسلام هو الدين الرسمي للدولة المغول في إيران حيث إرتبطت أسلمة الدولة باسمه ، وإن كان روح الاسلام قد سرى إلى بدن آبائه من قبل .

كان غازان عندما تولّى الحكم ابن الرابعة والعشرين ، وتوفي عام ٧٠٣ هـ / ١٣٠٤ م ، وهو ابن الثانية والثلاثين . وتميزت سنيّ حكمه بتقرّبه إلى التشيع سواءً في إيران أم العراق . ومن أجلى مظاهر هذه الصلة جولاته في زيارة مراقد الأئمة في النجف وكربلاء ، وإنشاء دور للسادة في مدينة تبريز ، وصرف المرتبات ، وحبص الأوقاف عليهم .

وقد زار هذا السلطان الفتّي عام ٦٩٨هـ / ١٢٩٩م مدينة الحلة، وأمر للعلويين بمال كثير، وأشار إلى حفر نهر بأعلى المدينة سُمّي بنهر (الغازاني) يصل إلى مشهد الحسين في مدينة كربلاء؛ مما سهّل حركة تنقّل السفن القادمة من بغداد، وأحى الأراضى الزراعية، وجعلها مليئة بالبساتين.

وعلى الرغم أنّ المصادر التاريخية لم تُشر إلى أية صلة بين غازان خان، وفقهاء الشيعة إلا أنّ من المظنون قوياً أنّ هذا السلطان في زيارته لمدينة الحلة كان لا بد وأنّ التقى بشيخ فقهاؤها العلامة الحلّي، وبقية الفقهاء الذين تزدهر بهم هذه المدينة، وإنّ لم تردّ مثل هذه الإشارات في المصادر التي بين أيدينا.

نصّ بعض الكتّاب على «شيعة» غازان من خلال اهتمامه بزيارة مراقد آل البيت، وتبرعه بالأموال إلاّ أنّه بقي، غير مجاهر بها. وكان يضمّر إعلان التشيع رسمياً في البلاد المغولية لما بعد سقوط الحكم المملوكي بمصر والشام، والقضاء على الخلافة العباسية في القاهرة. لكنّ هزيمته أمام المماليك بالشام، ووفاته المفاجئة حالتا دون تحقيق ذلك. في حين أكّد آخرون على سنّيته، المنفتحة التي تبعده عن التعصب.

ذكر بعض كتّاب المستشرقين أنّ غازان كان سنّياً، لكنه لم يكن متعصباً، وذكر باحث آخر أنّه أظهر ميلاً إلى الشيعة لكنه كان يرضى الطوائف الأخرى، في حين أنّ باحثاً آخر حاول أن يعلل ميله إلى التشيع بأنّ محبة أهل البيت غير مقتصرة على الشيعة، وإنما يشترك السنّة فيها والشيعة على السواء^(١).

وقد فُسّر ميله إلى التشيع إلى أنّه أشبه بالمناورة السياسية التي تهدف إلى قطع الطريق على ثورة العلويين، وقيادتهم المتطلعة للحكم الشعبي

(١) الصياد، فؤاد عبد المعطي، الشرق الإسلامي في عهد الایلخانين، (الدوحة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، ص ٢٦٨، وطه بدر، مصطفى، مغول إيران بين المسيحية، والاسلام، (القاهرة، ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م)، ص ١٦.

المستقل^(١)، وفي محاولة لخلق رأي شيعي يدعم موقفه في صراعه مع المماليك الذين أسقطوا حكم الأيوبيين في سوريا سنة ٦٤٨هـ / ١٢٥٠م، بعد فشله في كسب تأييد أهل السنّة، ولاعطاء زحفه صفة الشرعية^(٢).

ومما يُقوّي هذا الرأي الأخير أنّ جولته في العراق تلتها عام ٦٩٩هـ / ١٣٠٠م تعبئة عسكرية لفتح الشام، إلّا أنّ ذلك لم يتحقق له، لكنه أعاد الكرة مرة أخرى عام ٧٠٠هـ / ١٣٠١م. وبقي الجيش المغولي يحاول السيطرة على بلاد الشام حتى تُوفي غازان عام ٧٠٣هـ / ١٣٠٤م^(٣).

إنّ الروح التي سرّت في جسم هذا الحاكم المغولي كشفت بعد تقلّد أخيه أولجايتو خان الحكم أنها روح شيعية. والفرق بين الحاكمين أنّ الأول لم يعلن المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للبلاد لطموحه في الفتوحات، وطمعه في الاستيلاء على مصر، وبلاد الشام، في حين أنّ أخاه تمكّن من إعلان التشيع رسمياً في أرجاء الدولة المغولية بعد حوارات طويلة جرت بين علماء المذاهب الإسلامية الذين اختارهم من شتى بقاع الدولة.

بعد أن تسلّم السلطان خدابنده الحكم (٧٠٣ - ٧١٦هـ / ١٣٠٣ - ١٣١٦م) شرع في بناء مدينة قريبة من مدينة زنجان سُمّيت «السلطانية» نسبة إليه. وقد إتخذها عاصمةً لمُلْكه، وبقيت العمارة قائمة فيها حتى بلغت أوج توسعها عام ٧١٣هـ / ١٣١٣م، وكان يومذاك في الثالثة والعشرين من عمره.

وقد شهدت هذه العاصمة نشاطاً مذهبياً متميزاً، ربّما لم تشهده أيّة مدينة من قبل، وذلك باعلان المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للدولة المغولية. كان المخطط لهذا الاعلان هو العلامة الحلي، والمُنَفَّذ له هو السلطان نفسه.

(١) الشيبلي، ج ٢، ص ٧٤.

(٢) القزار، الحياة السياسية، ص ٢٩٧.

(٣) ابن الأثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ١٥.

لم تكن العلاقة بين هذا السلطان الشاب ، وزعيم الشيعة قد أشير إليها في المصادر التاريخية بشكل واضح ، فالمصادر الشيعية التي وصلتنا لم تقف على جوهر العلاقة بين الفقيه الحلّي والسلطان المغولي ، وإنما تناقل أصحابها بعض القصص التي يمكن فهم طبيعة هذه العلاقة من خلالها .

أمّا المؤرخون السُنّة فبعدما التزموا التفسير الأحادي للأحداث ، من وجهة نظر مذهبية بحتة ، حاولوا أن يثبتوا إرتداد السلطان المغولي عن المذهب الشيعي أواخر أيامه بعدما أثبتوا أنّ تشيعه كان بتأثير الفقيه ابن المطهر الحلّي المعروف بالعلامة .

أمّا العلاقة الواقعية بين العلامة الحلّي والسلطان المغولي فقد كانت أعمق من ذلك ، فبالرغم من عدم وجود نصوص تكشف مدى ارتباط العلامة بالسلطان ، إلا أنّ طبيعة الأحداث تؤكد على وجود صلة بين العلامة وخدامبندة منذ أوائل تسلّمه السلطة ، ربّما امتدت إلى فترة ما قبل تسلّمه مقاليد الحكم أيضاً .

ذكر ابن بطوطة في رحلته ، هذا النص المنسوب إليه : إنّ ملك العراق السلطان محمد خدابندة صحبه فقيه من الروافض يسمى جمال الدين بن المطهر ، فلمّا أسلم السلطان ، وأسلمت التتر زاد في تعظيم هذا الفقيه ، فزين له مذهب الروافض وفضّله على غيره ، وقرّر لديه أنّ أبا بكر وعمر كانا وزيرين لرسول الله (ص) ، وإنّ علياً ابن عمه ، وصهره ، فهو وارث الخلافة . فأمر السلطان بحمل الناس على الرفض وكتب إلى العراقيين ، وفارس ، وآذربيجان ، واصفهان ، وكرمان ، وخراسان ، وبعث الرسل إلى البلاد^(١) .

وقد ظهر واضحاً - من خلال النصوص - ما للعلامة من تأثير ثقافي كبير

(١) رحلة ابن بطوطة ، (بيروت ، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م) ، ص ٢٠٤ ، أما موضوع ارتداد السلطان عن التشيع ، واستبعاد العلامة في التأثير على السلطان ، فستأتي الإشارة إليهما لاحقاً .

على السلطان خدابنده في مرحلة ما بعد تسلّمه الحكم، فقد أشرف على إعدادة علمياً، وألّف له الكتب والرسائل في العقائد، والأصول، والفقه، وعلم الكلام، كما دأب على تدريسه بنفسه.

وكان للحماس المذهبي الذي يتميز به هذا السلطان، والخطوات التي اتخذها مباشرة بعد تسلّمه زمام الحكم في عقد الحوارات بين علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم دليل على أنّ هذا السلطان كان قد نشأ، وهو متشبع بعقائد التشيع، ومبادر بالدعوة إليها.

قصة تشيع خدابنده

لم تفرّق المصادر على اختلافها بين تشيع خدابنده، أو إعلانه التشيع كمذهب رسمي للدولة المغولية، فقد أوردت المنقولات التاريخية حوادث مختلفة كان لها الأثر في إنتقال خدابنده إلى التشيع.

إنّ اعتناق السلطان للتشيع لم يكن في حدّ ذاته أمراً مثيراً لولا ما تلاه من إعلان التشيع رسمياً في البلاد المغولية. ومن المفيد إيراد هذه الحوادث التي قد تكون جميعها قد وقع فعلاً كمظاهر دالة على تشيعه، وتنحصر بما يلي:

١- إنّ تشيع خدابنده كان ردّة فعل من جرّاء خلاف مذهبي وقع بين الحنفية، والشافعية، فأراد السلطان أن يحسم النزاع بين المذهبين بالدعوة للمناظرة في بلاطه، فلما حضر علماء الطرفين شتّع بعضهم على الآخر، فغضب السلطان، وأراد الردة عن الإسلام، وكان - كما تقول الرواية - مسلماً على المذهب الحنفي. لكنّ أحد أمراء المغول الشيعة الامامية، ومعه تاج الدين الأوجي شرحا له مذهبهما، وبيّنا زيف ما يقوله أصحاب الفرق الأخرى^(١).

وقيل: إنّ المناقشة جرت بين نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي

(١) الصياد، ص ١٨.

قاضي قضاة إيران، وأئمة المذهب الحنفي.

٢- إنَّ السلطان خدابنده دعا العلماء من شتى المذاهب، ومن المناطق الإسلامية المختلفة إلى بلاطه لمناقشة المواضيع الجدلية المختلف عليها. وكانت إحدى هذه المناظرات قد جرت بين نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي، والعلامة الحلّي.

وبعد إنتهاء المناظرة، وبيان (أحقية) مذهب الشيعة خطب العلامة خطبة بليغة يبدو أنَّها كانت مقدّمةً لإعلان السلطان المغولي عن تشيع المملكة رسمياً^(١).

٣- إنَّ تشيع السلطان حدث بشكل عفوي عندما طلق زوجته، ثم ندم، ولم يجد الفقهاء مبرراً لإلغاء هذا الطلاق تبعاً لآراء مدارسهم الفقهية، ولم يكن لهذه المعضلة حلّاً إلاً بالفقه الشيعي، حيث دُعي العلامة إلى بلاط السلطان، وناقش العلماء السنيين حول مسألة (الطلاق)، ونجح بالتغلب عليهم في الجدل، مما أثر على خدابنده، وجعله يتبنّى المذهب الشيعي^(٢).

ومما يدعم صحة رواية (الطلاق):

١- إنَّ مسألة الطلاق من المسائل الشخصية البحتة المتعلقة بالسلطان أولجايتو، ولا تستدعي عقد مجالس المناظرات بين الأطراف المختلفة لإقرارها طبقاً لمصلحة السلطان إلاً إذا كانت من المسائل الفقهية التي تخفي وراءها هدفاً سياسياً محدّداً.

٢- جرت المناظرات بين فقهاء المذاهب رسمياً في بلاط السلطان

(١) الخوانساري، ج ٢، ص ٢٧٩.

(٢) طلق خدابنده زوجته ثلاثاً بتطبيق واحدة، وأراد الرجوع إليها، فاحتار أرباب المذاهب السنية في الفتيا التي لم تجوز رجوع المطلقة ثلاثاً إلاً بزواج آخر، خلاف ما يذهب إليه الفقه الشيعي من تضيق دائرة الطلاق، فلا يقع الطلاق بالثلاث إلاً واحدة.

خدا بنده. ومن المؤكد أنَّ نتيجة المناظرات ستكون متوافقة مع رغبة السلطان، وإرادته باعتبار أنَّ المسألة المختلف عليها تتعلق بإيجاد حلٍّ للمشكلة التي وقع بها السلطان نفسه.

أثارت فتوى (الطلاق) الفقهية التي أصبحت ذريعة لإعلان التشيع في البلاد المغولية، جدلاً بين الفقهاء، وأنبرى الشيخ تقي الدين ابن تيمية الحرّاني (٦٦١ - ٧٢٨هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٧م) الذي كان يستظل بمماليك الشام الذين كانوا في خصومة بالغة مع الدولة المغولية - في محاولة لافشال هذا المخطط السياسي المتخذ من الفقه ستاراً له، فأفتى بما يوافق الفقه الإمامي في هذه المسألة.

وقد تضاربت الآراء في تحديد سنة إعلان التشيع رسمياً في البلاد، فقد ذكر المستشرق الألماني Halm أنَّ العلامة توجّه حدود سنة ٧٠٥هـ / ١٣٠٥م إلى مدينة تبريز لبلاط الإيلخان ألقايتو الذي أعلن شرعية المذهب الشيعي تحت نفوذه، وضرب أسماء الأئمة الاثني عشر على نقوده^(١). إلاَّ أنَّه لم يذكر المصدر الذي استند إليه، وأضطرب لديه تحديد سنة تحوّل السلطان إلى التشيع عندما ذكر في موضع آخر أنَّ تحوله إلى التشيع كان عام ٧١٠هـ / ١٣١٠م^(٢).

انحصرت النصوص الأخرى بتحديد سنة ٧٠٧هـ / ١٣٠٧م، أو سنة ٧٠٩هـ / ١٣٠٩م^(٣)، والذي يُرجّح من بين هذه السنين هو سنة ٧٠٧هـ / ١٣٠٧م، لأنَّ السلطان ألقايتو أمر أن تضرب العملة المعدنية من الدراهم باسمه سنة ٧٠٨هـ / ١٣٠٨م محاطة بأسماء الأئمة الاثني عشر^(٤).

(١) Halm, Heinz, *Shi'ism*, London, 1990, p. 68.

(٢) Halm, p. 66.

(٣) العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج ١، ص ٤٠٧، ص ٤٠٩.

(٤) الأفندي، رياض العلماء، ج ١، ص ٣٦١. وصورة هذه الدراهم المحاطة بأسماء الأئمة الاثني عشر وأشكالها، وردت في كتاب: Smith, John Masson, *The History of the Sarbadar dynasty 1336- 1381 A.D., and its Sources*, Paris, 1970, p. 193.

كما أمر في السنة نفسها بادخال أسماء الأئمة الاثني عشر في (الخطبة)^(١)، وإسقاط أسماء الخلفاء الثلاثة، وأمر الخطباء ألا يذكروا في خطبهم إلا علي بن أبي طالب، وأولاده، وأهل البيت^(٢)، مما يؤكد على أنَّ إعلانه للتشيع كان قبل سنة ٧٠٩هـ / ١٣٠٩م.

ما بعد إعلان التشيع

١- تأسيس المدارس السيّارة

بعد إعلان التشيع رسمياً إنبرى خدابنده بالدعوة إلى نشر التشيع في أرجاء البلاد، فأوكل للعلامة إنشاء (مدرسة سيّارة) مُجهزة بكل المعدات السكنية (من الخيام التي كانت تُحمل إلى مختلف المناطق التي تجوبها في آذربيجان صيفاً، وفي بغداد شتاء)^(٣)، والثقافية (من الكتب، وما يستعمل من أدوات الكتابة من محابر وأقلام وقراطيس).

وقد عيّن فيها من الأساتذة المقرّبين إلى أولجايتو نفسه، منهم:

١- نظام الدين عبد الملك المراغي (ت: ٧١٦هـ / ١٣١٦م).

٢- نور الدين عبد الرحمن الحكيم التستري.

٣- برهان الدين العبري (ت: ٧٤٣هـ / ١٣٤٣م).

٤- عضد الدين الأيجي (ت: ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م).

٥- فخر المحققين ابن العلامة الحلّي.

كما أنشئت مدارس عديدة في مدينة السلطانية العاصمة أشبه ما تكون

(١) الأفندي، ج ١، ص ٣٦٨.

(٢) العزاوي، ج ١، ص ٤٠٩، وكذلك ينظر:

Howorth, Henry H., *History of the Mongols*, Vol. III, London, 1888, p. 559.

(٣) الخوانساري، ج ٢، ص ٢٨٢.

بالفروع لهذه المدرسة الأم. وكان الايلخان خدابنده يرافق العلامة في هذه المدرسة^(١).

٢- مؤلفات العلامة للسلطان خدابنده

ألّف العلامة عدّة مؤلفات نزولاً عند رغبة تلميذه الايلخان خدابنده. فبعض هذه الكتب كتبها كمؤلفات تدريسية، وبعضها رسائل صغيرة كتبها بطلب من خدابنده نفسه.

وأهم هذه المؤلفات:

١- نهج الحق وكشف الصدق.

طبع «نهج الحق» سنة ١٣٤٣هـ / ١٩٢٥م في جزأين، وأعيدت طباعته في بيروت سنة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م بتقديم السيد رضا الصدر، وتعليق فرج الله الحسيني. وقد ذكر العلامة في مقدمته قوله: «إمتثلتُ فيه مرسوم سلطان وجه الأرض، الباقية دولته إلى يوم النشر والعرض، سلطان السلاطين، وخاقان الخواقين، مالك رقاب العباد وحاكمهم، وحافظ أهل البلاد وراحمهم، المظفر على جميع الأعداء، المنصور من إله السماء، المؤيد بالنفس القدسية، والرياسة الملكية، الواصل بفكره العالي إلى أسنى مراتب العلى، البالغ بحدسه الصائب إلى معرفة الشهب الثواقب، غياث الملة والحق والدين، أولجايتو خدابنده محمد، خلّد الله ملكه إلى يوم الدين، وقرن دولته بالبقاء والنصر والتمكين^(٢)».

وُترجم كتاب «نهج الحق» إلى الفارسية عدّة مرات، منها: ترجمة المولى محمد تقي التستري المتوفى سنة ١١٥٧هـ / ١٧٤٤م، وترجمة رضيّ

(١) أيضاً، ص ٢٨٢.

(٢) نهج الحق، ص ٣٨.

الدين محمد بن المحقق حسين الخونساري (بأمر الشاه سليمان الصفوي). وقد اقتصر السيد جليل بن عبد الحي الطباطبائي اليزدي على ترجمة باب الإمامة منه، ونُشرت هذه الترجمة سنة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م^(١).

٢- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. ورد في مقدمة (منهاج الكرامة) نصّ ما قاله العلامة:

«هذه رسالة شريفة، ومقالة لطيفة قد اشتملت على أهم المطالب في أحكام الدين، وأشرف مسائل المسلمين، وهي مسألة الإمامة التي يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة، وهي أحد أركان الايمان المستحق بسببه الخلود في الجنان، والتخلّص من غضب الرحمن، وقد قال رسول الله (ص) «مَنْ مات، ولم يعرف إمام زمانه، فقد مات ميتة جاهلية». خدمتُ بها خزانة السلطان الأعظم مالك رقاب الأمم، ملك ملوك طوائف العرب والعجم، مولى النعم، مسند الخير والكرم، شاهنشاه المعظم غياث الملّة والحق والدين أولجايتو، سلطان محمد خدابنده خلد الله سلطانه، وثبتّ قواعد ملكه، وشيّد أركانه أمدّه بعنايته وألطافه، وأيّده بجميل أسعافه، وقرن دولته بالدوام إلى يوم القيامة.

قد لخصتُ فيها خلاصة الدلائل، وأشرف رؤوس المسائل من غير تطويل مُملّ، ولا إيجاز مخلّ، وسميتها: «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة»^(٢).

٣- استقصاء البحث والنظر في مسائل القضاء والقدر. طبع بالنجف سنة ١٣٤٦هـ / ١٩٢٧م. وكان العلامة قد ألّفه للسلطان لما سأله ببيان الأدلة

(١) الذريعة، ج ٤، ص ١٤٦، ج ٨، ص ١٨٥، ج ٢٦، ص ١٩٢.

(٢) مخطوطة مكتبة المتحف البريطاني، رقم (I. O. ISL. 1258)، وهي ضمن مجموعة تضمّنت (٢١) رسالة، تقع في ألف صفحة بالقطع الكبير، وهي من ممتلكات سركار نواب ممتاز الدولة مفخر الملك حسام جنك.

الدالة على أنَّ للعبد اختياراً في أفعاله، وأنه غير مجبور عليها. وذكر الطهراني أنَّ أحد علماء الهند السُّنة كتب كتاباً في ردّه^(١)، كما كتب القاضي التستري المقتول سنة ١٠١٩هـ / ١٦١٠م شرحاً عليه سمّاه «النور الأنور»، والنور الأزهر في تنوير خفايا رسالة القضاء والقدر» ذكرها الأفندي في رياض العلماء^(٢)، والطهراني في الذريعة^(٣)، وقد طبع الكتاب بإيران سنة ١٢٨٩هـ / ١٨٨١م، وأعيد طبعه بالنجف بدون تاريخ^(٤).

٤- جواب السائل عن حكمة النسخ في الأحكام الإلهية (مفقود)^(٥).

٥- كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين (صنفة بالسلطانية سنة ٧١٠هـ / ١٣١٠م)^(٦).

٦- كتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين.

أورد العلامة في كتاب (الألفين) ألف دليل على إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وألف دليل على إبطال شبه المخالفين. فرغ من القسم الأول من الكتاب في بلدة دينور سنة ٧٠٩هـ / ١٣٠٩م (ربما في الرحلة التي رافق بها السلطان إلى العراق). أما القسم الثاني فقد فرغ من تأليفه سنة ٧١٢هـ / ١٣١٢م؛ ورتّب نسخته ولده فخر المحققين محمد بن الحسن سنة ٧٥٤هـ /

(١) الذريعة، ج ٢، ص ٣٢.

(٢) رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٧٠.

(٣) الذريعة، ج ٢٤، ص ٣٦٢.

(٤) الذريعة، ج ١٨، ص ٧٠.

(٥) ذكر الأفندي أنَّ هذا البحث هو رسالة مختصرة في جواب سؤال السلطان محمد خدابنده عن وجه حكمة النسخ في الأحكام الشرعية، وكان الأفندي يحتفظ بنسخة عتيقة منها يقرب تأريخها من عصر المؤلف. (رياض العلماء، ج ١، ص ٣٧٨).

(٦) طُبع في تبريز سنة ١٢٩٨هـ / ١٨٨١م، والنجف، ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م، وطهران، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م، بتحقيق حسين الدركاهي، وقم، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م بتحقيق الشيخ علي آل كوثر.

١٣٥٣م، وليس الموجود في النسخ المتداولة من الألف الثاني إلا ما يقرب من نيف وعشرين دليلاً. ويعتقد الطهراني أن فخر المحققين لم يظفر ببقية الكتاب عند ترتيبه، وإنه تلفت كراريس منه طول تلك المدة بعد وفاة والده^(١).

وقد طبع الكتاب في إيران سنة ١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م، وأعيد طبعه في النجف عام ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م، كما طبع بعنوان «الألفين في إمامة أمير المؤمنين» بيروت سنة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

وكتب الشيخ محمد جرار حسين الهندي (١٣٠٥ - ١٣٦٩هـ / ١٨٨٧ - ١٩٤٠م) تكملة له بعنوان «مستدرك الألفين»، طبع بقم، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م. قال في أوله: «لما قرأت الكتاب الذي صتفه العلامة الحلي، وسمّاه بالألفين، وذكر فيه آيات القرآن المجيد الدالة على عصمة الإمام، ووجوب نصبه على الله، وقع في قلبي أن أذكر من كل سورة آيات دالة على ذلك إقتفاءً لأثره. فكل ما أذكره فهو الذي هداني إليه، وأنا المهتدي بهدايته، لكنّ طريق استدلاله به غير طريق استدلاله به».

ونظراً لشهرة هذه المؤلفات، وما تميّزت به من أبعاد سياسية لاقتراناها باسم السلطان خدابنده، فقد عمد على ردّها جملة من العلماء السنيين. وكان نصيب الكتابين «منهاج الكرامة»، و«نهج الحق» من بين هذه الكتب أكثرهما مناقشةً وجدلاً لما تميّزا به من متانة السبك، ومنهجية التأليف.

وقد ذهب معظم المؤرخين إلى أنّ هذه المؤلفات كُتبت بعد إعلان خدابنده التشيع مذهباً رسمياً في البلاد. والذي يظهر أنّ كتاب «نهج الحق وكشف الصدق» كان قد ألفه العلامة بطلب الإيلخان خدابنده في الأشهر الأولى من تولّيه مقاليد السلطة اعتماداً على نسخة مخطوطة من الكتاب كُتبت

(١) الذريعة، ج ٢، ص ١٢٩٨.

سنة ٧٠٤هـ / ١٣٠٤م^(١)، مما يعزز القول أيضاً أنَّ العلامة كان ملازماً للسلطان خدابنده منذ الأيام الأولى لتوليهِ السلطة، وإنَّ تأليفه لهذا الكتاب لم يكن قد صدر بعد إعلان المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للبلاد.

اشتمل كتاب «نهج الحق» على مباحث في علم الكلام (التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة المعاد)، ومختصر في علم أصول الفقه، ومباحث في الفقه أيضاً.

وقد ردَّ عليه أحد علماء الشافعية، وهو فضل بن روزبهان الاصفهاني بكتاب «إبطال الباطل، وإهمال كشف العاقل»^(٢).

كما قام القاضي نور الله الحسيني المرعشي فيما بعد برّد كتاب «إبطال الباطل» بكتاب كبير سمّاه «إحقاق الحق، وإزهاق الباطل»^(٣).

(١) اعتماداً على نسخة مخطوطة من الكتاب ذكرها الدكتور حسين علي محفوظ في مقالته: «نفائس المخطوطات العربيّة في إيران»، مجلّة المخطوطات العربيّة، المجلّد الثالث، الجزء الأول، ١٩٥٧م، ص ٥٣. وكانت هذه النسخة من ممتلكات مكتبة فخر الدين نصيري أميني في طهران. وذكر المحقّق السيد عبد العزيز الطباطبائي نسخة مخطوطة كتبها عبد المنعم بن محمد بن علي بن إبراهيم الشهير بغريبان، فرغ منها ضحوة يوم الأحد ١٢ شعبان سنة ٧٠٤هـ، وهي محفوظة في جامعة طهران تحت رقم (١٨٩٦). (الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلي، ص ٢١١). ولعلّ هذه النسخة هي النسخة نفسها التي رآها الدكتور محفوظ. كما أحصى الطباطبائي خمس عشرة نسخة مخطوطة من الكتاب، مكتوبة بعد هذا التاريخ.

(٢) ووردت في تسميته أيضاً «نهج التعطيل»، أو «إبطال نهج الباطل»، فرغ منه سنة ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م.

(٣) طبع كتاب «إحقاق الحق» في طهران سنة ١٢٧٣هـ / ١٨٥٧م طباعة حجرية في أربع مجلدات، ثم أعيد طبعه في مصر سنة ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م بتحقيق الشيخ حسن دخيل الحجامي. وأعيدت طباعته محققاً باعتناء السيد شهاب الدين المرعشي في (١٩) مجلداً، وقد أضاف السيد شهاب الدين تكملة له بعنوان «ملحقات الإحقاق» في ست مجلدات، طبعت في قم (١٩٥٧م - ١٩٨٥م).

وترجم «إحقاق الحق» إلى اللغة الفارسية أيضاً، ترجمه السيد مير نصير الدين حسين بن عبد الوهاب الطباطبائي البهبهاني نزولاً عند رغبة الشاه سليمان الصفوي، وأطلق عليه إسم «إيضاح إحقاق الحق»، (الطهراني ج ٢، ص ٤٩٢).

وفي عام ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م ألف الشيخ محمد حسن المظفر (ت):
١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م) كتاباً بعنوان «دلائل الصدق في نهج الحق» جمع فيه الرد
على الفضل بن روزبهان، وتتميم ما كتبه التستري من المباحث^(١).

وإذا أردنا أن نؤرخ للكتب التي قتلت أصحابها فإن كتاب «إحقاق
الحق» سيكون على رأس القائمة. فقد قيل إن هذا الكتاب قتل مؤلفه عندما
دفع ثمن حياته عام ١٠١٩هـ / ١٦١٠م قتلاً على يد خصومه المتعصبين
بمدينة (أكبر آباد).

ولد القاضي التستري بمدينة شوشتر سنة ٩٥٦هـ / ١٥٨٨م، ورحل إلى
الهند سنة ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م، واتصل بالسلطان أكبر جلال الدين أبي الفتح
محمد التيموري، فقرّبه إليه، وولاه القضاء على المذاهب الخمسة. وبعد
وفاة السلطان أكبر پادشاه سنة ١٠١٤هـ / ١٦٠٥م تولّى ابنه نور الدين محمد
جهانگیر پادشاه المغولي الحكم في فترة شديدة التعقيد، وقد فُسرت
النصوص المتناقلة حادثة مقتله على أنها طائفية محضة فأوحت أن التيار
المتخذ من التسنن واجهة سياسية كان قد بدأ يعلن ثورته ضد القاضي التستري
متخذاً الاختلاف المذهبي مبرراً للثورة. ولما كان حكم السلطان لا يتحمل
مثل هذه المواجهات نزل عند رغبتهم في معاقبة القاضي بالقتل، فضرب
بالسياط الشائكة حتى انتثر لحمه^(٢).

ونقل أنه دُسَّ إليه رجل من طلبة العلم كان يتظاهر بالتشيع، فلازم
القاضي، وصار مختصاً به، حيث إطمأن إليه، وتمكن أن يسرق نسخة خط
المؤلف، وجاء بها إلى نور الدين جهانگیر المغولي المتوفى سنة ١٠٣٧هـ /
١٦٢٨م، وكان سلطاناً على مدينة أگرا الهندية، فاجتمع لديه علماء السُّنة،

(١) طبع في ثلاث مجلدات بالنجف، ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م. وورد ذكره في الذريعة، ج ٨، ص ٢٥١.

(٢) مقدمة إحقاق، ج ١، ص ١٥٩.

وأشعلوا نار غضبه، وأثاروه عليه. فأمر السلطان بتجريدته من اللباس، وضربه بالسياط الشائكة إلى أن انتثر لحم بدنه، بعدها وضعوا النار على رأسه فساح مخه، وقبره مزار معروف في محلة ديال باغ بأغرا.

وسياتي خبر بطلان مثل هذه المرويات في الحديث عن القاضي التستري، وإن مقتله كان أدخل بالسياسة منه إلى الدين.

أمّا كتاب «منهاج الكرامة في الإمامة» فقد ردّ عليه معاصره تقي الدين ابن تيمية بكتاب مستقل سماه «منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال»، وقد طبع بعنوان «منهاج السُّنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية» ببولاق عام ١٣٢١هـ / ١٩٠٣م، وله مختصر للذهبي بأسم «المنتقى من منهاج الاعتدال» طبع بالقاهرة سنة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م بتحقيق محب الدين الخطيب. كما طبع الكتابان «منهاج الكرامة»، و«منهاج السُّنة النبوية» بالقاهرة عام ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م بتحقيق الدكتور محمد رشاد.

ولا يزال كتاب «منهاج السُّنة النبوية» إلى اليوم مستثمراً في تربية أفراد الحركات السلفية في العالم الإسلامي، وقد طبع مختصر له بعنوان «مختصر منهاج السُّنة» في المدينة سنة ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، اختصره الشيخ عبد الله الغيمان ضمن مجلدين. كما ترجم الأصل إلى اللغة الانكليزية.

وقد ورد في مقدمة ابن تيمية وصف لكتاب «منهاج الكرامة»، وبعض الإشارات إلى ظروف تلك الفترة السياسية التي عقّدها كتبُ التاريخ، يقول ابن تيمية:

«احضر إليّ طائفة من أهل السُّنة والجماعة كتاباً صنّفه بعض شيوخ الرافضة في عصرنا منفقاً لهذه البضاعة، يدعو به إلى مذهب الرافضة الإمامية من أمكنة دعوته من ولاية الأمور، وغيرهم أهل الجاهلية، ممّن قلّت معرفتهم بالعلم والدين، ولم يعرفوا أصل دين المسلمين.

وذكر من أحضر هذا الكتاب أنه من أعظم الأسباب في تقرير مذاهبهم، عند مَنْ مال إليهم من الملوك، وغيرهم. وقد صنّفه للملك المعروف الذي سمّاه خدابنده.

ومنهم مَنْ أدخل على الدين من الفساد ما لا يحصيه إلا ربُّ العباد، فملاحدة الإسماعيلية والنصيرية، وغيرهم من الباطنية المنافقين من بابهم دخلوا، وأعداء المسلمين من المشركين، وأهل الكتاب بطريقهم وصلوا، واستولوا على بلاد الإسلام وسبوا الحريم، وأخذوا الأموال، وسفكوا الدم الحرام، وجرى على الأمة بمعاونتهم من فساد الدنيا والدين ما لا يعلمه إلا رب العالمين.

وهذا المصنف سمّى كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة»، وهو خليق بأن يسمى «منهاج الندامة»^(١).

وردّ عليه أيضاً زين الدين سريجا بن محمد الملطي المارديني (ت: ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م) بكتابه «سد الفتق المظهر، وصد الفسيق ابن المطهر»^(٢). هكذا ورد إسم الكتاب، واسم مؤلفه، وإن كانت آثار الوضع والتلفيق بادية عليهما.

كما ردّ على «منهاج السنّة النبوية» عالمان من الشيعة، الأول: سراج الدين الحسن بن عيسى اليماني الهندي باسم «إكمال المنة»، والثاني مهدي الموسوي القزويني الكاظمي (ت: ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م) باسم «منهاج الشريعة» في أربع مجلدات^(٣).

(١) منهاج السنّة النبوية، ج ١، ص ٣.

(٢) الذريعة، ج ٢٣، ص ١٦٢.

(٣) فرغ من تأليفه سنة ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م. (الذريعة، ج ٢٣، ص ١٦٢).

العلامة الحلّي بعد رحيل السلطان خدابنده

بقي العلامة ملازماً السلطان خدابنده طوال فترة حكمه ، وقد إنشغل بالاشراف على المدرسة السيّارة فترة من الزمن ، وجمعت مع السلطان أسفار كثيرة ، ففي شهر رجب ٧٠٩هـ / كانون الأول (ديسمبر) ١٣٠٩م قصد السلطان العراق وزار مدينة النجف ، ومرقد سلمان الفارسي في المدائن . وقد ألّف العلامة في سفرته هذه جزءاً من كتاب (الألفين) ، كما أشار هو إلى ذلك .

ويبدو أنّ العلامة كان قد قصد مدينة الحلة في هذه الرحلة بالذات اعتماداً على الإشارة التي تدلّ على وجوده فيها في شهر ذي الحجة من العام نفسه ، حيث كتب إجازة للسيد مهنا بن سنان الحسيني المدني مؤرخة في شهر ذي الحجة سنة ٧٠٩هـ / أيار ١٣١٠م^(١) .

أمّا في السنوات الأخيرة من حكم خدابنده فإنّ العلامة كان لا يزال مقيماً معه في العاصمة بعيداً عن مدينته (الحلة) ، يشير إلى ذلك تاريخ فراغه من تأليف مبحث الرهن من «تذكرة الفقهاء» ، في ٦ جمادى الأولى سنة ٧١٤هـ / ١٩ آب ١٣١٤م بالسلطانية .

كما يلاحظ من خلال الكتاب الذي كتبه ولده فخر المحققين «منهاج اليقين في شرح نهج المسترشدين» أنّه انتهى من تأليفه في شهر ربيع الأول سنة ٧١٥هـ / حزيران ١٣١٥م . وفي مدينة السلطانية أيضاً انتهى من كتابة بعض مباحث «تذكرة الفقهاء» في اليوم الثالث من شهر جمادى الأولى عام ٧١٥هـ / آب ١٣١٥م . وكان العلامة قد أكمل مبحث الزكاة من كتاب «تذكرة الفقهاء» بالحلة في ١٤ محرم سنة ٧١٦هـ / ٨ نيسان ١٣١٦م . وفي السادس والعشرين من شهر جمادى الأولى سنة ٧١٦هـ / ١٦ آب ١٣١٦م أكمل قسماً

(١) بحار الأنوار، ج ١٠٧ ، ص ١٤٢ .

آخر من «التذكرة» بالسلطانية، (قبل وفاة خدابنده بأربعة شهور)^(١).

وكان العلامة في الوقت نفسه قد قام برحلة الى الحلة، بقي فيها ما يقرب من ستة شهور، رجع بعدها إلى العاصمة (السلطانية) ليشهد بعد أربعة شهور وفاة السلطان خدابنده في ٢٧ رمضان سنة ٧١٦هـ / ١٤ كانون الأول (ديسمبر) ١٣١٦م.

وبعد وفاة السلطان خدابنده لم ترد أية إشارة عن صلة العلامة بولده أبي سعيد بهادر خان (٧١٦ - ٧٣٦هـ / ١٣١٦ - ١٣٣٥م) الذي تولّى منصب أبيه في شهر صفر سنة ٧١٧هـ / نيسان ١٣١٧م، وهو ابن الثانية عشرة من العمر، وذلك بسبب إنتقال النفوذ الحقيقي للسلطة للأمير چوبان بن الملك تناون، وأولاده الذين استولوا على إدارة الحكم بشكل فعلي^(٢).

ويبدو أنّ إقامة العلامة في مدينة السلطانية بعد وفاة السلطان خدابنده لم تطل به، فقد غادر إلى الحلة^(٣)، وتفرّغ للتأليف والتدريس طيلة العقد الأخير من حياته حتى وفاته يوم الجمعة في العشرين من شهر محرم سنة ٧٢٦هـ / ٢٧ كانون الأول (ديسمبر) سنة ١٣٢٥م بالحلة، ودفن في النجف حيث قبره الآن.

العلامة الحلّي بين المتقدمين والمتأخرين

كان عصر العلامة الحلّي عصراً حافلاً بالإثارة، والازدهار العلمي، ولأهمية دوره العلمي في المؤسسة الدينية، ونشاطه في توجيه السلطة السياسية، وترشيدها. فقد اشتهر باللقاب لم يعهد إطلاقها على غيره من قبل،

(١) Schmidtke, p. 32.

(٢) بعد عقد من الزمن ثار السلطان أبو سعيد على الأمير چوبان، وقتله سنة ٧٢٧هـ / ١٣٢٧م. وقد عهد بالوزارة إلى غياث الدين محمد بن الخواجه رشيد الدين (العزاوي، ج ١، ص ٤٩٨).

(٣) كتب العلامة الحلّي «جوابات المسائل المهنية الأولى الواردة من السيد مهنا بن سنان ابن عبد الوهاب المدني التي قرأها على العلامة بداره بالحلة سنة ٧١٧هـ / ١٣١٧م.

مثل: آية الله على الاطلاق، العلامة، والإمام.

ونظراً لتفرد دور العلامة وسعة نتاجه العلمي فقد أصبح عصره في اصطلاح العلماء الذين جاؤوا بعده - فاصلاً بين مرحلتين زمنيّتين في تاريخ الشيعة، فأُطلق على الفقهاء الذين سبقوا عصره بالمتقدمين، وعلى الذين جاؤوا بعده بالمتأخرين^(١).

أما شخصيته العلمية فبالرغم من كتاباته الفلسفية، ومحاكماته لآراء كبار الفلاسفة فإنه بقي أقرب إلى ساحة المتكلمين منه إلى ساحة الفلاسفة، ولم يخرج هذا التخصص عن كونه فقيهاً متفرداً، وزعيماً على علماء عصره.

تميز عصر العلامة بميزة التسامح، وعدم الدعوة المذهبية بالزام الناس عليها. لذلك بدأ التوتر في العلاقات المذهبية السنيّة - الشيعة، في هذه المرحلة، بالتضاؤل شيئاً فشيئاً في العالم الإسلامي الشرقي، ولم تظهر سجلات جدلية في كتابات علماء الطرفين.

إنّ التسامح في تبني المعتقدات - الذي كان سمة مشتركة بين العلامة وتلميذه السلطان خدابنده - أنتج إزدهاراً لم تشهده عصور الإسلام من تلاقح فكري بين العلماء، والتعاون في نشر الثقافة العقلية المتحررة. وقد ظهر ذلك واضحاً في إقبال علماء مختلف الاتجاهات المذهبية بالتدريس في المدارس السيّارة التي أنشأها السلطان خدابنده. وكذلك حضورهم في حلقات دروس بعضهم الآخر. وربما كانت إحدى واجهات هذه الإلفة - كما يذهب إليه أكثر من باحث - تسرب مناهج البحث في مؤلفات الطرفين، كما فعل العلامة الحلّي بتطبيق مناهج البحث السنيّة في علم الحديث على النصوص الشيعة، ومحاولة إدخال التصوف في التشيع كما فعل الشيخ ابن ميثم البحراني (ت: ٦٧٩هـ/

(١) هذه المقولة ذكرها الشيخ محسن الأراكي في مقدّمته على كتاب «مجمع الفائدة والبرهان في إرشاد الأذهان» للشيخ أحمد الأردبيلي، (قم، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م)، ص ١٥، وهي كما يبدو صدى للمسموعات المتوارثة بين علماء الحوزات الدينيّة.

١٢٨٠م) في شرحه لمجموعة خطب الإمام علي بن أبي طالب المعروفة باسم «نهج البلاغة»، في محاولة منه لربط التصوف بكبار أئمة الشيعة الأوائل.

إلا أن هذا التسامح لا يمنع من القول بتصدي العالم السنّي الكبير تقي الدين ابن تيمية في الرد على كتابات العلامة فيما كتبه من نقوض على متبنياته، وإن كانت هذه النتيجة لا تخلو من تضخيم ومبالغة خاضعة لتزوير النصوص التاريخية، ونسبتها إلى المؤلفين.

إن التوتر الشديد في العلاقات بين الدولتين الأيلخانية والمملوكية أولاً، وخصومة ابن تيمية العقائدية مع العلامة ثانياً - كانا سببين رئيسيين في كتابة هذه الانتقادات. وقد ألزم ابن تيمية نفسه بإطلاق ألقاب تغاير مسمياتها في الحديث عن خصمه العلامة (ابن المطهر الحلّي) الذي كان يلقبه بابن المنجس. ولم يصدر مقابل ذلك أي رد فعل من جانب العلامة على كتابه الذي عرف بـ «منهاج السنّة النبوية» سوى نسبة مؤلفه إلى التعصب^(١).

(١) قيل إنَّ العلامة عندما بلغه نقد ابن تيمية له تمثل بيتين من الشعر لأبي المؤيد الطيب (من رجال القرن السادس)، يقول فيهما (مخاطباً ابن تيمية):

لو كنت تعلم كل ما علم الوري طراً لصرت صديق كل العالم
لكن جهلت، فقلت إن جميع من يهوى خلاف هواك ليس بعالم
(الشبيبي، ج ٢، ص ١٠٠).

وقد عرض حافظ آبرو مجالس العلامة، ومناقشاته مع علماء السنّة، فأشار إلى أن ابن المطهر لم يبحث مسألة من المسائل على سبيل التعصب مطلقاً، كما ذكر أنه كان يدعو خدابنده الشيعي إلى حب الصحابة كلهم (ذيل جامع التواريخ، ص ٥٢).

وأورد ابن حجر أن تاج الدين التبريزي الصوفي (ت: بعد ٧٢٢هـ / ١٣٢٢م) جالس ابن المطهر الحلّي وقال: ما أخذتُ عنه شيئاً لتعصبه على بعض الصحابة. وذكر تقي الدين السبكي (ت: ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م) رد ابن تيمية على ابن المطهر، ونظم أبياتاً انتقد فيها العلامة لاعتراضه على بعض الصحابة. كما انتقد ابن تيمية أيضاً لتعديه على مقام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، في محاولة لطمس فضائله المتسالم عليها عند علماء السنّة، قال في أولها: وابن المطهر لم تطهر خلائقه داعٍ إلى (الرفض)، غالٍ في تعصبه ينظر: الشبيبي، ص ١٠٠.

العلامة وخدامبندة في كتب المؤرخين

إستُهدفَ العلامة في كتب المؤرخين بالهجوم مثلما استهدف السلطان خدابندة، فقد وصفته المنقولات بأنه أحد علماء (الرافضة)، ونسبوا إليه نفي بعض المسلمات التي تعاهد على صحتها علماء السُّنة .

ولم تختلف الحال مع السلطان خدابندة فقد تعدى إلى الطعن بسلوكه الشخصي بشكل عام، ونسبة اتهامات اخلاقية شنيعة له^(١)، كما أطلقوا عليه إسم خربندة تنكيلاً به^(٢). والذي يبدو أن مثل هذه الاتهامات كانت من الإضافات المستحدثة التي تسربت إلى كتب التاريخ، ودُست بين طيات سطورها .

أولاً: شككت بعض المصادر التاريخية بأصل حكاية تشيع السلطان على يد العلامة، وأوعزت ذلك إلى شخص آخر هو تاج الدين محمد بن مجد الدين الحسيني الآوي (ويقال له الأوجي) - (قتل سنة ٧١١هـ / ١٣١١م).

كان تاج الدين أبو الفضل محمد بن مجد الدين الآوي (أو الأوجي)، مقيماً في قرية بمنطقة (الكفل) بالعراق . وكان واعظاً في قريته . ولآه السلطان خدابندة نقابة نقباء الممالك في العراق، الري، خراسان، وأصبح له نفوذ واسع .

ولتاج الدين الآوي علاقة وثيقة مع الوزير الشيعي الخواجة سعد الدين محمد الساوجي، قيل: إن تاج الدين كان قد دخل في نزاع مع الوزير رشيد الدين الهمداني الطبيب . وأسفرت نتائج هذا النزاع عن مقتل الخواجة سعد الدين في ١٠ شوال ٧١١هـ / ١٩ شباط ١٣١٢م، ومقتل حليفه بعد أقل من شهرين من مقتله، وذلك في ٣ ذي الحجة من العام نفسه .

(١) العزاوي، ج ١، ص ٤٤٥.

(٢) ابن حجر، الدر الكامنة، ج ٣، ص ٣٧٨. و(خدامبندة) كلمة فارسية مؤلفة من كلمتين (خدا) بمعنى: الله، (وبندة) بمعنى: العبد. فيكون معنى الكلمة (عبد الله)، أما كلمة (خَر) بالفارسية، فمعناها الحمار.

كان سعد الدين الساوجي من فضلاء الوزراء مدحه العلامة الحلّي في مقدمة «الرسالة السعدية» في أصول الدين، التي ألفها باسمه، (طُبعت سنة ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧م طباعة حجرية)^(١).

أما رشيد الدين الهمداني فكان من العلماء المؤرخين، كتب كتاباً في التفسير، وآخر في الفلسفة، واشتهر من كتبه «جامع التواريخ» المطبوع بالفارسية عام ١٣٢٩هـ / ١٩١١م، بعنوان (تاريخ غازاني). قُتل على يد السلطة الايلخانية سنة ٧١٦هـ / ١٣١٦م بعد إخفاقه في علاج السلطان خدابنده، متهمين إياه بالتواطؤ على قتله.

ونقل عن بعض المؤرخين إتهامه بالالحد وأنه من اليهود الذين تستروا بالإسلام بعد إتصاله بالسلطان غازان، وحكي انه نودي على رأسه المحمول إلى تبريز بعد مقتله انه رأس اليهودي الملحد^(٢).

وقد ردّ الطهراني هذه التهمة وقال: «إنّ التاريخ أبدى الحقائق فلا قيمة لمثل هذه الحكايات إلاّ الكشف عن تعصب الناقلين. ثم ذكر أنّ رشيد الدين، وإنّ اشتهر بنسبته إلى المذهب الشافعي إلاّ أنه من المظنون أنه من الشيعة الإمامية، وكان قد تسترّ بالصبغة الشافعية لأمر سياسية بحتة، كما تسترّ جملة من الشيعة بالاعتزال»^(٣).

وذكر أنّ سبب مقتل تاج الدين الآوي كان بسبب معاندته الوزير رشيد الدين في مسألة مزار ذي الكفل الذي كان لليهود فأخذه تاج الدين منهم، فجعله مسجداً فحقد عليه رشيد الدين، وحرّض على قتله، فقُتل هو وجماعة، وأظهر الحنابلة ببغداد التشفي به، فقطعوه وأكلوا لحمه.

(١) الذريعة، ج ١١ ص ١٩٨.

(٢) البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٨٧؛ شذرات الذهب، ج ٦، ص ٤٤ (حوادث سنة ٧١٧هـ)، وابن حجر، الدرر الكامنة، ج ٣، ص ٢٣٢.

(٣) الطهراني، الذريعة، ج ٣، ص ٢٧١.

وتؤكد هذه الرواية على أنَّ مقتل الآوي كان بسبب صراعه مع الوزير رشيد الدين، وتكشف عن الاشاعات التي ألحقت برشيد الدين بعد مقتله على يد الإدارة الايلخانية باتهامه باليهودية.

ذكر المؤرخ الإيراني نور الدين لطف الله الهروي المعروف بحافظ آبرو (ت: ٨٣٤ / ١٤٣١ م) أنَّ مقتل سعد الدين كان بتهمة الاختلاس^(١)، وأنَّ مقتل تاج الدين الآوي وولديه، وبعض المقربين له كان بسبب العلاقة الوثيقة بين الرجلين^(٢).

وذهب بعض المستشرقين إلى القول إنَّ العلاقة بين رشيد الدين الهمداني، والعلامة الحلِّي (الذي كان قريباً من موقع الأحداث يومذاك) لم تتغيَّر بمقتل هاتين الشخصيتين الشيعيتين الكبيرتين، بل بقيت صلة العلامة بالوزير رشيد الدين قائمة. فقد قدَّم هذا الوزير بعض الهدايا إلى العلامة ضمن مجموعة من الهدايا المقدَّمة إلى علماء آخرين وردت في إحدى رسائل رشيد الدين التي نُشرت بالفارسية بعنوان «مكاتبات رشيدي»^(٣).

وقد خَمَّنَ J. Van ESS تأريخ الرسالة عام ٧١٢ هـ / ١٣١٢ م في مقالة له^(٤).

ألف العلامة لرشيد الدين رسالة بعنوان «رسالة في سؤالين سأل عنهما خواجه رشيد الدين».

ثانياً: حاول أحد الباحثين، وهو عباس زرياب أن يُثبت أنَّ خدابنده كان

(١) ذيل جامع التواريخ، (طهران، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م)، ص ٩٨.

(٢) Schmidtke, P28.

(٣) نُشرت بتحقيق محمد شفيع، لاهور، ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م. (تُنظر: الرسالة الخامسة عشرة).

(٤) Biobibliographische Notizen Zur islamischen Theologie, «Die Welt des orientes», 9,

(1978: 267). يُراجع أيضاً: Schmidtke, p.28.

قد رجع في قبوله للمذهب الشيعي إلى التسنن مرة أخرى، وساق أدلة مستقاة من الحوادث المتداولة، ففسرها بما يُلائم فرضيته، ومن هذه الأدلة:

١ - غير خدابنده آخر أيامه خطبة الجمعة، وأبدل بالعملة النقدية ما كانت عليه في شكلها السني القديم.

٢ - إن تأسيس المدرسة السيّارة علامة أخرى لشكّ أولجايتو، لأنّ علماء السُنّة كانوا يدرسون جنباً إلى جنب مع علماء الشيعة.

٣ - شجّع خدابنده نظام الدين الشافعي بعد مناقشته للعلامة الحلّي مما يدلّ على الشكّ المذهبي عنده.

٤ - إنحلال التشيع بعد وفاة خدابنده دليل بذاته على ارتداد السلطة المغولية عن التشيع.

٥ - ضَعَفَ النفوذ الشيعي في البلاط الايلخاني بعد مقتل تاج الدين الآوي، مما جعل السلطان يرتدّ عن التشيع^(١).

وكلّ هذه التفسيرات بعيدة كلّ البعد عن واقع الأحداث.

ثالثاً: ذكرت بعض الروايات أنّ السلطان خدابنده رجع عن تشيعه إلى مذهب السُنّة قبل وفاته، وأقرّ الناس عليه، بعدما رأى كرامة من أحد قضاة شيراز السُنّة، في محاولة لإظهاره بالمظهر الطائفي المتعصب، حيث نسبت للمؤرخين السُنّة رواية مفادها أنّ خدابنده أحضر القاضي مجد الدين (قاضي شيراز)، وأمر أن يُرمى إلى كلاب متوحشة كان يستخدمها لقتل خصومه. فلمّا أرسلت الكلاب على القاضي، سكّنت، ولم تفتك به، فخرج السلطان من داره حافياً، وأكبّ على رجلي القاضي يقبلهما، وأخذ به، وخلع عليه

Zaryab, A., «struggle of religious Sects in the Ilkhanid Court, *La Persia Nel* (١) Medioevo, Roma, 1971, p.465.

جميع ما كان عليه من الثياب، وهي أعظم كرامات السلطان. ورجع السلطان عن مذهب (الرفض)، وكتب إلى بلاده أن يقرّ الناس على مذهب أهل السُنّة والجماعة^(١).

وإمعاناً في كراهية خدابنده فقد نسبوا إليه أنه قبل وفاته أراد أن يغزو مكة لتدمير قبري الخليفين الراشدين؛ أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطّاب، إلاّ أنّه تُوفي قبل أن يحقق ذلك.

فقد نُقل أنّ السلطان خدابنده جهّز الأمير حميضة بن أبي نُمي، ومعه أبو طالب الدلقندي (نائب السلطنة بالبصرة)، وجهّز عسكرياً، وخزانة ليسيّر الدلقندي بالعسكر مع حميضة ليملكه مكة المكرمة بدل أخيه رميثة، فسار الاثنان، ومنّ معهما من عسكر التتر والعرب حتى جاوزوا البصرة، فبلغهم موث السلطان خدابنده، ففترّقت تلك الجموع، ولم يبق إلاّ قسم من عرب البصرة^(٢).

رابعاً: من ناحية ثانية أخفقت معظم المصادر الشيعية من الإشارة إلى الصلة الحقيقية بين العلامة والایلخان خدابنده، وقد إعتبرت هذه النصوص أنّ دور العلامة كان مقتصرّاً على الصلة الدينية البحتة في دعوة الايلخان إلى المذهب في محاولة لسلخ الجانب السياسي عن هذه الصلة تنزيهاً للعلامة من الدخول فيها.

وتظهر صحة هذا الافتراض في الحملة التي شنّها زعماء الحركة الأخبارية الشيعية التي ظهرت أواخر العصر الصفوي، مستهدفين العلامة بالصميم في محاولة منهم للتبرء من الوضع السياسي الذي كان عليه العلامة، ومحاولتهم فصل الفقيه عن السياسة بعد سقوط الدولة الصفوية.

وقد إتخذ هؤلاء المتحمسون ذريعة نسبة وضع قواعد نقد الحديث إليه

(١) العزاوي، ج ١، ص ٤٠٩.

(٢) تاريخ أبو الفداء، ج ٤، ص ٨٤؛ العزاوي، ج ١، ص ٤٤٨. وكل هذه المرويات هي من المرويات غير الموثقة في كتب التواريخ.

هدفاً لنقده، والتي هي في نظرهم محاولة للقضاء على أحاديث أهل البيت المروية في الصحاح الشيعية التي لا يجوز تعريضها للنقد لأنها من المرويات المؤكدة في وثاقتها.

وعلى الرغم أن بعض المصادر الشيعية، وأغلب الدراسات الغربية إدّعت أن العلامة هو أول من وضع قواعد الحديث فإن العلامة نفسه ذكر أن أستاذه أحمد بن طاووس كان قد سبقه إلى هذا التقسيم. والصحيح ما ذكره العلامة، إلا أنه نفسه كان أول من طبّق قواعد الحديث في المسائل الشرعية، وإن كانت قواعد تقسيم الحديث قد وُضعت قبله^(١).

(١) الخوانساري، ج ٤، ص ٢٥١. وكذلك:

Madelung, Akhbaryyya, p. 56, Arjomand, *The shadow of God and the hidden Imam*, London, 1984, p. 55.

فخر المحققين

الزعامة الدينية والزعامة السياسية

استقل بزعامة الشيعة بعد وفاة العلامة الحلّي ولدّه محمد بن الحسن، فخر المحققين (٦٨٢ - ٧٧١هـ / ١٢٨٣ - ١٣٦٩م) الذي كان فقيهاً نابهاً، بولغ في ذكائه، ومقدرته العلمية منذ صباه حتى قيل إنّه نال درجة الاجتهاد في سن مبكرة من حياته، قبل بلوغه الحلم^(١).

ولم تظهر لفخر المحققين صلة بعد صلة أبيه بالایلخانیین بسبب عدم استقرار الوضع السياسي، وتشتت مراكز القوى الحاكمة في البلاد، وعدم مقدرة السلطان أبي سعيد على إدارة دفة الحكم لصغر سنه.

وكلّ ما عُرفَ عن نشاطه السياسي منذ بداية حياته أنّه كان شريك والده في رحلاته إلى السلطانية، وكان أحد أساتذة المدرسة السيّارة التي أسّسها خدابنده بإشراف والده العلامة.

كما كان أحد الأطراف المشتركة في المناقشات الجدلية التي كانت تدور في بلاط السلطان خدابنده مع علماء المذاهب الإسلامية في بعض الأوقات. إلاّ أنه بعد وفاة أبيه وردت إشارة، منه أنّه غادر مدينة الحلة، وسكن

(١) أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٦.

آذربيجان دون أن يكشف السبب في هذه المغادرة^(١). وتضمنت النصوص عن دوره في هذه الهجرة، وفي المدن التي تنقّل بها. ويبدو أنّ رحلة فخر المحققين هذه، إنّ صحّت أنّ هناك رحلة، كانت محاولة لإعادة دور أبيه مرة ثانية على أرض إيران.

لم تكن هناك إشارات واضحة تعين في تأكيد مثل هذه الافتراضات المهمة، كما لم تكن هناك نصوص تفصح عن مدى صلة فخر المحققين بالسلطان أبي سعيد، إلا أنّ رحلة فخر المحققين هذه كانت، على أحسن الفروض، رحلة تحريضية تستهدف القضاء على إدارة الأمير چوپان التي تحكّمت بشؤون السلطان أبي سعيد قرابة عقد من الزمن، والتي سببت ثورة السلطان أبي سعيد على الأمير چوپان بعد فترة قصيرة من وصول فخر المحققين إلى إيران^(٢).

ولم يظهر لفخر المحققين أي نشاط تاريخي يمكن أن يسجّل له خلال المدة التي قضاها في إيران بسبب ضعف الدولة اليلخانية، وتدهورها بعد موت السلطان خدابنده.

كما إنّ عودته إلى الحلة لم يكن زمنها معلوماً؛ بيد أنّ الامبراطورية اليلخانية، طبقاً للنصوص التي بين أيدينا، بدأت بالتفتّت بعد وفاة اليلخان

(١) نُسبت لفخر المحققين حكاية، (في ١١ جمادى الثانية سنة ٧٢٦هـ بحدود آذربيجان) مفادها أنّه قال: رأيتُ والدي في المنام، وشكوتُ إليه من قلة المساعد، وكثرة المعاند، وهجر الأخوان وكثرة العدوان، وتواتر الكذب والبهتان، حتى أوجب ذلك لي جلاءً عن الأوطان، والهرب إلى أراضي آذربيجان. (الألفين، ص ١٣٦).

(٢) كان چوپان قد عين ولده (دمشق خواجه) وزيراً في الدولة، ودام في الوزارة حتى مقتله في ٥ شوال سنة ٧٢٧هـ / ١٣٢٧م، ثم قتل أبوه أول محرم سنة ٧٢٨هـ / ١٦ تشرين الثاني ١٣٢٧م، مع ابنه جلوخان.

وفي شوال سنة ٧٢٨هـ / آب ١٣٢٨م قتل ابنه الآخر تمر تاش بمصر، وقتل الأمير حسن في مملكة أوزبك، والشيخ محمود في كرجستان بيد الجيش. (الغزوي، ج ١، ص ٥٢٨).

الشاب أبي سعيد عام ٧٣٦هـ / ١٣٣٥م مباشرة بسبب الصراعات الداخلية، وحروب الاطراف المتنازعة على السلطة، هكذا أوحى تسلسل الأحداث المتناقلة.

فخلال هذه المرحلة استقلت مجموعة من المناطق مُشكّلةً دولاً شيعية متعددة، بعدما كانت جميعها تابعة للإدارة الايلخانية سابقاً، ففي سبزوار (خراسان) ساعد حسن الجوري (رئيس إحدى الطرق الصوفية المسماة بالشيخية الجورية) - السربداريين بتشكيل دولة شيعية صغيرة ظهرت سنة ٧٣٨هـ / ١٣٣٧م، وبقيت حتى عام ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م.

كما أوجد الأمير قوام الدين المرعشي (ت: ٧٨١هـ / ١٣٧٩م) المعروف باسم ميرزا بزرگ (الميرزا الكبير)، دولة شيعية أخرى تركّزت في مدينة آمل بمازندران سنة ٧٦٠هـ / ١٣٥٩م. وقد هزم ولده السيد كمال الدين (ت: ٨٢٠هـ / ١٤١٧م) على يد تيمور سنة ٧٩٤هـ / ١٣٩١م، لكنه بقي في سلطته، وبقي الحكم مستمراً في سلسلته كحكام شبه مستقلين حتى فترة العصر الصفوي^(١).

إنّ هاتين الدولتين الشيعيتين الصغيرتين، كما صوّرت الأخبار، كانتا قائمتين على مبادئ الطرق الصوفية الجامعة بين الالتزام بالتشيع من جهة، والدفاع عنه بالقوة من جهة أخرى، ويشبهه إلى حد ما الارتباط الذي تكرّر بعد قرنين من الزمن على يد الصفويين بعد إكتساحهم السلطة في إيران.

إنّ عدداً من الحكومات المحلية الصغيرة التي حلّت محل الايلخانيين كانت شيعية، أو متعاطفة مع التشيع إلاّ أنّها من المحتمل جداً كانت متطابقة في نزعتها مع التجربة التي تكرّرت على يد الصفويين أول أيام حكمهم في الجمع بين العقائد الشيعية والأفكار الصوفية.

(١) Momen, p. 93

كما كانت الامبراطوريتان الجلائرية (في آذربيجان والعراق)، والجويانية (في آذربيجان) من بين هذه الامبراطوريات ذات النزعات الشيعية أيضاً.

إنَّ مدة استقرار فخر المحققين في إيران لم تُحدّد ضمن المصادر التاريخية المتوفرة، إلاَّ أنَّ عودته إلى الحلة ربما كانت بعد موت أبي سعيد عام ٧٣٦هـ / ١٣٣٥م، أو ربما قبل هذا التاريخ أيضاً.

ولم تظهر لهذا الفقيه أيَّة صلة تذكر مع الدويلات الشيعية التي تناثرت في أرجاء الدولة الايلخانية.

أمَّا الحلة فبعد وفاة السلطان أبي سعيد سنة ٧٣٦هـ / ١٣٣٥م، فقد إستولى عليها الأمير الشريف أحمد بن رميثة بن أبي نُمي^(١)، وحكمها أعواماً طويلاً، وكان حسن السيرة، يحمده أهل العراق. وبقي فيها حتى قضى على حكمه الشيخ حسن الجلائري^(٢) سنة ٧٤٠هـ / ١٣٣٩م، واستولى على المدينة^(٣).

ولم تظهر لفخر الدين صلات بالجلائريين بسبب ما آل إليه الوضع السياسي من صراعات للسيطرة على مقاليد الحكم، كما لم يظهر له إلاَّ نشاطٌ علمي، وتفرّغ لتخريج الفقهاء، وإصلاح مؤلفات والده، وشرح بعضها إلزاماً بالوصية التي كتبها له أبوه.

(١) كان الشريف أحمد بن رميثة مكرماً عند السلطان أبي سعيد، وكثر أتباعه بالحلة. ولما استولى الشيخ حسن الجلائري على بغداد وجه إليه الجيوش مرة بعد أخرى، فلم يقدر على إخضاعه مما حمله على تجهيز جيش كبير، وتوجه إليه بنفسه، وحاصر مدينة الحلة حتى تفرقت القبائل المساندة للشريف أحمد. ولما عجز الشريف عن المواجهة إلتهجاً إلى دار النقيب قوام الدين بن طاووس (وكان نقيب نقباء الأشراف)، فأعطي الأمان، إلاَّ أنَّ النتيجة لم تكن مطابقة للعهود، حيث قُتل الشريف أحمد. (عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص ١٣٣).

(٢) استولى حسن الجلائري المعروف بالشيخ حسن الكبير على بغداد عام ٧٣٨هـ / ١٣٣٧هـ، وقضى على حكومة المغول في العراق، وأسس حكومة جديدة هي الحكومة الجلائرية. توفي سنة ٧٥٧هـ / ١٣٥٦م.

(٣) الغزوي، ج ٢، ص ٣٥.

وقد استمر مركز الحلة محافظاً على حيويته، كما بقي الفقهاء أمناء أوفياء لتركة العلامة الضخمة في حياته، وبعد مماته^(١).

وفي الفترة التي أعقبت سيطرة حسن الجلايري على الحلة استقرت الأوضاع فيها. ويبدو أنها تمتعت بالهدوء حيث أخذ طلاب العلوم الدينية ينزحون إليها للدراسة. وكان من أهم هؤلاء الطلبة فتى (جزّين)، محمد بن جمال الدين مكي العاملي الذي وصل إليها سنة ٧٥٠هـ / ١٣٤٩م، ودرس علي يد علمائها، وأصبح فيما بعد الرائد الأول لعلماء جبل عامل الشيعة، ورئيساً للطائفة الشيعية في بلاد الشام.

إنّ أجلى مظاهر أهمية فخر المحققين أنه استطاع أن ينقل فكر مدرسة الحلة الاجتهادي إلى بلاد الشام على يد تلميذه محمد بن مكي الذي عاد من الحلة بعد خمس سنوات من تلمذته على يد هذا الاستاذ ليحوّل جبل عامل إلى مركز دراسي شيعي أصبحت له أهميته السياسية، والفكرية المتميزة في العالمين الاسلامي بشكل عام، والشيعي بشكل خاص.

تشرّب محمد بن مكي بالتجربة الاجتماعية الضخمة التي خاضها فخر المحققين مع والده العلامة في أروقة البلاط الايلخاني، وقد حاكى هذه التجربة وسعى إلى تطبيقها، ولكن على أرض الممالك ببلاد الشام، في محاولة لاسترجاع الوجود الشيعي الذي ضاع بين زحمة التيارات الفكرية الغربية التي عصفت به، والاضطهاد الذي طاله نتيجة الحروب بين المغول والمماليك.

(١) ظهرت عدة شروح لمؤلفات العلامة من كبار فقهاء هذه المرحلة، منها: مؤلفات ابن أخيه عميد الدين عبد المطلب العميدي الأعرجي (ت: ٧٥٤هـ / ١٣٥٣م)، كنز الفوائد في شرح القواعد، شرح أنوار الملكوت في شرح كتاب الياقوت، شرح تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين، شرح كتاب التهذيب. كما شرح المقداد بن عبد الله السيوري (ت: ٨٢٦هـ / ١٤٢٣م) جملة من مؤلفات العلامة الكلامية؛ منهاج السداد في شرح واجب الاعتقاد، وشرح الباب الحادي عشر (الذي نال شهرة واسعة)، وشرح مبادئ الأصول (في علم الأصول).

إلا أن تجربته هذه وإن كُتِبَ لها النجاح بسبب ما أحرزه من نتائج، فقد دفع حياته ثمناً لها ليكون أول من لُقِّب بالشهيد في تاريخ فقهاء الشيعة بعد مقتله عام ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م، والتعبير عنه بالشهيد الأول في كلمات الفقهاء تمييزاً له عن فقيه عاملي آخر - قُتِل بعده بقرنين -، حتى غلب هذا اللقب على إسميهما، فعُرفا به.

تلخيص مفردات البحث

أولاً - إنتاب الغموض المرحلة التي أعقبت وفاة شيخ الطائفة الطوسي، فلم تصدر إشارات عن الوضع الدراسي أو السياسي للفقهاء الذين جاؤا بعد الشيخ الطوسي.

ثانياً - ملئ الفراغ الزمني، على مدى قرن كامل، بالتركيز على وجود تيار أطلق عليه إسم «المقلّدة»، وهم مجموعة العلماء الذين حملوا فكر شيخ الطائفة الطوسي، وجمدوا عليه، في حين غابت جميع التفاصيل الأخرى التي هي أشبه ما تكون بالبقعة التاريخية المظلمة، شأنها شأن كثير من المراحل الزمنية المتقدمة على هذه المرحلة، أو المتأخرة عليها.

ثالثاً - حاول علماء الشيعة المعاصرين أن يجتهدوا في تأويل المقولة التي أصبحت لديهم من المسلّمات الناصّة على أن «باب الاجتهاد أوشك أن يُغلق بعد رحيل شيخ الطائفة الطوسي»، فوضعوا تعليقات تؤيد صحة هذه الفرضية، ولم يستطيعوا الانفلات منها بسبب غموض النصوص، التي هي بحدّ ذاتها لا يمكن التسليم بها جميعاً، بسبب التشكيك في أصل المقولة، وعدم إمكانية إثباتها.

رابعاً - صوّرت الروايات أن هولاكو خان عندما دخل بغداد لم يُفرّق في استباحة المدينة بين السنة أو الشيعة، مستثنياً النصارى فقط.

فإن صحَّ أن فتح بغداد تمَّ على يد هولاكو، والجيش المغولية في هذه

الفترة بالذات ، فإنّ ذلك يعدّ فتحاً على سبيل الاستيلاء والسيطرة . ولم يكن متعلّقاً بالعنف المذهبي ، أو الديني .

خامساً - صوّرت الروايات أنّ خسارة العراق لعلمائه ، وتراثه الثقافي في الغزو المغولي كان كبيراً وبالغاً . حتى وضعت مقولات أصبحت من المسلّمات ، مفادها : إنّ ماء دجلة أصبح أزرق اللون من الحبر ، (وليس أسوداً) من كثرة ما أُلقي فيه من الكتب المخطوطة (يومذاك) . كما قيل أيضاً إنّ ماء دجلة أصبح أحمر اللون من كثرة القتل ، وسفك الدماء .

ومثل هذه المقولات الجاهزة الموضوعية بعد قرون من وقوع الحدث ، لا تصمد أمام سلامة مدن العراق الأخرى كالبصرة والحلّة والكوفة ، وغيرها ، وسلامة علماء بغداد أنفسهم من وقائع الغزو . وهذا ما أبطله بعض المتخصّصين في دراسة تاريخ الشأن المغولي في مؤلفاتهم^(١) .

سادساً - تعمّدت كتب التاريخ تشويه صورة الخواجة نصير الدين الطوسي ، وإتهامه بشتى صنوف التّهم . والسبب يرجع إلى أصل «النصّ» ، والكلام فيه . فحياة نصير الدين شابها التزوير ، والتحريف . وقد تفرّقت النصوص الموضوعية في كتب ورسائل شتى ، ويتلخص معظمها بما يلي :

١ - التأكيد على إسماعيلية نصير الدين ، وانتقاله إلى التشيع الاثني عشري بعد سقوط الاسماعيليين .

٢ - إتهامه بالتواطؤ مع القوات المغولية للسيطرة على قلاع الموت الاسماعيلية .

٣ - إتهامه بالتواطؤ مع المغول لاسقاط الخلافة العباسية .

٤ - إتهامه بالنفاق السياسي ، والتبدّل ، وهي تهم يمكن أن تلتصق بعموم المناوئين .

(١) ينظر : خصبك ، د . جعفر ، العراق في عهد المغول الايلخانيين ، (بغداد ، ١٩٦٨م) .

وبناءً على منهجنا في دراسة أدوار التاريخ وأطواره، فإنّ:

١ - جميع النصوص التي تناولت نصير الدين بالنقد هي نصوص «معلّبة»، دُست في كتب التاريخ، يظهر ذلك من تضاربها وتهافت رواياتها، الأمر الذي أبطله جملة من متخصصي الكتاب.

٢ - إنّ قضاء نصير الدين (٢٨) عاماً من حياته في قلاع الاسماعيليين، ثم زحفه مع الجيش المغولي لاسقاط الدولة العباسيّة مقولتان خاضعتان للتشكيك، لعدم إمكانية النصوص البرهنة عليهما، لتحاملها على الحقائق أولاً، ولظهور آثار الصنعة والوضع عليها ثانياً.

سابعاً - حاولت النصوص بناءً على التفسير الطائفي للأحداث توجيه تهمة إسقاط الخلافة العباسيّة إلى الوزير الشيعي ابن العلقمي.

وابن العلقمي (٥٩٣ - ٦٥٦ هـ / ١١٩٧ - ١٢٥٨ م) هو مؤيد الدين الأسدي، وزير الخليفة المستعصم العباسي. وقد أُتُهم بتهمة الخيانة للخليفة المستعصم بالله، ف قيل إنّّه كاتبٌ هولاءكو، وأطمعه بفتح العراق. ومن مظاهر هذه الخيانة:

١ - إشارته على الخليفة العباسي بتسريح أكثر جنوده.

٢ - عدم الانفاق على الاستعدادات العسكرية.

٣ - تهوين أمر المغول، ودعوة الخليفة لمواجهة هولاءكو بعدما أحاط ببغداد.

أمّا سبب خيانة ابن العلقمي للخليفة، كما صوّرتة النصوص المنسوبة إلى مؤرخي السُنّة، فإنّه كان يريد الانتقام من أهل السُنّة بعد المذابح التي وقعت بمحلّة الكرخ الشيعيّة سنة ٦٥٤ هـ.

وقد نفى عنه بعض المؤرّخين خبر المخامرة على المستعصم. وأسهب الدكتور جعفر خصباك في مناقشة نصوص الروايات المتعلّقة بخبر ابن

العلمي ، وانتهى إلى إبطالها ، بإظهار تناقضها ، وعدم ذقتها في ميزان النقد التاريخي .

ثامناً - المصادر الشيعة ، وغيرها التي تناولت سيرة العلامة الحلي بقيت معلوماتها مقتضبة ومضطربة ، ولم تستطع إزاحة الحجاب عن سيرته السياسية ، والأحداث التي أحاطت به وبذلك أخفيت فصول مهمة من سيرته سواءً في جانبها العلمي أم السياسي على حدّ سواء .

وأُتضح من خلال سياق الأحداث ، وتتابعها أنّ العلامة الحلي كان مشرفاً في فترة من فترات السلطة على الدولة الأيلخانية من خلال حاكمين إثنيين هما : غازان خان ، وأخوه أُلجايْتُوخان (خدايندة) . وكان العلامة قد أدبهما ، وربّاهما ، وبقي مشرفاً على سير الدولة خلال حقبة حكمهما ، وإنّ إستلبت تفاصيل هذه المرحلة من كتب التاريخ .

تاسعاً - طالت الاتهامات العلامة الحلي ، والسلطان خدايندة في وقت واحد ، وأُطلق لقب (الرافضة) عليهما . وقد نُسبت للسلطان إتهاماتٌ تغيضُ الشيعة والسُنة في آنٍ واحد ، منها : أنّه اتخذ قراراً بنقل جسدي الإمام علي بن أبي طالب (ع) ، وولده الإمام الحسين (ع) من النجف وكربلاء إلى السلطانية ، لكنّه جُوبه بمعارضة من علماء الشيعة ، وأهالي المدينتين المقدّستين ، الأمر الذي جعله ينشيء مقبرة ملكية فخمة ، تبقى معلماً من المعالم التي تُشير إلى تاريخه على مدى العصور .

أمّا التهمة في جانبها السُني فقد قيل إنّهُ أرادَ أن يغزو مكة لتدمير قبري الخليفَتين الراشدين ، أبي بكر الصديق ، وعمر بن الخطّاب ونبشهما ، لكنّه تُوفي قبل أن يُحقّق غرضه .

والذي يُلاحظ على هذه الاتهامات :

١ - أنّ مصطلح (الرافضة) لم يكن قد ظهر في هذه المرحلة الزمنية ، أو قبلها ، وإنّما هو من المصطلحات المستحدثة ، وإنّ نُسبَ إستعماله إلى كتب الأقدمين .

٢ - من خلال النصين اللذين أوعزا اعتداء السلطان على الرموز الإسلامية، وهتك حرمة المراقد الشيعية والسنية يظهر على وفق ذلك، أن هذه النصوص تحاول أن تجعل سيرة السلطان من السير المذمومة في عيون قارئه. وتناقض الروايتين يدل على تهافهما معاً.

عاشراً - على وفق ما ورد في المصادر التاريخية: أن شيخ الإسلام أحمد بن تيمية أخذ بما يوافق المذهب الشيعي في مسألة الطلاق، التي تنص على أن الطلاق بالثلاث لا يقع إلا واحدة. وبناءً على فرض صحة المناقشات المذهبية التي دارت بين فقهاء المذاهب الإسلامية في بلاط السلطان خدابنده بعد وقوع طلاق السلطان من زوجته، ومحاولة إرجاعها، فإن فتوى ابن تيمية لا يمكن إلا أن تكون فتوى سياسية أراد أن يخرج السلطان والعلامة بها من جهة، ويشجع فقهاء السنة بالبلاط بالتعامل مع الحدث طبقاً للواقع، من جهة أخرى.

الحادي عشر - نال الغموض والتشويه حياة الفقيه الشيخ فخر المحققين بن العلامة الحلبي، فضاع كل تاريخه، ولم تبق إلا بعض المرويات حوله، كظهوره مع والده في بلاط السلطان خدابنده محمد.

والذي يتضح من عجلة الأحداث أن الإمام فخر المحققين كان من كبار علماء عصره، جمع بين المنحيين السياسي والعلمي، وتصدى لإدارة مهامه ضمن الإشراف على ترشيد الدولة الأيلخانية.

ومن المستبعد جداً أن يكون هو والده العلامة قد انقطعا إلى التدريس والتأليف، وتركاهما السياسية في إدامة المنظومة الثقافية للبلاد، وإن جمعا معاً مهام التدريس وتصنيف المؤلفات، وتحريرها.

الثاني عشر - إحدى شذرات فخر المحققين اللامعة في سماء بلاد الشام في تلك المرحلة تلميذه شمس الدين محمد بن مكي العاملي المعروف بالشهيد الأول صاحب الكتب المنهجية، والتاريخ الحافل بالعمل السياسي والإداري في الدولة المملوكية التركية.

فقد نشأ الشهيد الأول متأثراً بأستاذه فخر المحققين ، وبتجربته السياسية الضخمة التي عاشها في رحاب بلاط الامبراطورية الايلخانية . وقد نقل هذا التلميذ النابغ فكر مدرسة الحلة إلى مراكز جبل عامل ، وطوره ، هو ومن جاء بعده من النخبة الراقية من جهابذة العلم ، حتى تميّزت مدرسة علمية ممتدة الأطراف ، سميت بمدرسة جبل عامل ، ما زال أبنائها يتوارثون العلم جيلاً بعد جيل .

الفصل الثالث

تاريخ مدرسة جبل عامل

جبل عامل في التاريخ

جبل عامل اسم لمقاطعة من الأرض جنوبي الشام، ويسمى جبل الجليل، ويُعرف بالبشارتين، ولا تزال القطعة الجنوبية منه تُعرف ببلاد بشارة. ويطلق على ما كان بين النهرين (الليطاني والزهراني) بلاد الشقيف، وعلى ما وراءهما من جهة الشمال إقليم التفاح، الشומר، الريحان، والخروب.

اختلف المؤرخون في تحديده ولعلّ هذا الاختلاف نشأ من امتداد سلطة زعمائه أحياناً، وتقلصها أخرى. فكانت بعض البلاد داخلية تحت سلطة زعمائه في زمن بعض المؤرخين فأضافها إليه، وخارجة في زمن بعض آخر، فأخرجها عنه.

يحدّ جبل عامل جنوباً نهر القرن الجاري قرب ترشيحا «طير شيحا» من بلاد عكا، وشرقاً أرض الخيط، والأردن، والحولة، وقسم من جبل لبنان، وشمالاً نهر الأولي، وغرباً البحر المتوسط. وتدخل في هذا الحدّ صيدا، جزين، وقسم من قرى عكا.

وقد عدّلت الحدود أخيراً فاجتاح التعديل تسع قرى هي: الجادرية، هونين، القدس، مالكية الجبل، صالحا، حانوتا، ترييخا، أقرط، يوشع. وقد شطرت بعض القرى شطرين، كما هي الحال في قرية ميس الجبل،

ويارون، وعيثا الشعب، وراميا، وغيرها. فقد إجتاح التقسيم الشطر الوافر من أملاك أهل هذه القرى، وأدخله تحت الحكم الإسرائيلي.

وقد سُمّي جبل عامل بـ«لبنان الجنوبي» عند الاحتلال، وسُمّي لبنان الشمالي بـ«لبنان الصغير» وسُمّي جبل عامل بـ«الجنوب»^(١).

وتُعتبر منطقة جبل عامل من المناطق التاريخية المقترنة بالتشيع. وتُعدّ عبر تاريخها الطويل إحدى المدارس الفكرية الشيعية المتميزة من خلال الآثار العلمية التي تركها فقهاء هذه المنطقة، والتي أصبحت مؤلفاتهم حتى اليوم من المصادر المُعتمدة في الدراسة والتدريس في أغلب العلوم الدينية.

ومنطقة جبل عامل عبارة عن قرى جبلية تقع بين مدينتي صيدا وصور جنوبي لبنان، ويقال إنّ الاتجاه إلى التشيع بدأ فيها منذ نفي الصحابي أبي ذر الغفاري، أحد الموالين لأمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب(ع)، إلى بلاد الشام في عهد الخليفة عثمان بن عفان. ولا يزال في قرية (ميس الجبل) مسجدٌ يحملُ اسمه.

أوردت كتب التاريخ أنّ التشيع ظهر أولاً في بلاد الحجاز، ثم ظهر في العراق زمن خلافة الإمام علي بن أبي طالب(ع).

تؤكد بعض الروايات أنّ التشيع إنتقل إلى بلاد الشام على يد أبي ذر الغفاري، خاصة وأنه سكن بلاد الشام بعد السنة الخامسة للهجرة، واستدعاه عثمان بن عفان لشكوى من معاوية ابن أبي سفيان، لكنّه عاد إلى بلاد الشام حيث استقر في جبل عامل، ونشر التشيع هناك، وتوفي سنة ٣٢هـ / ٦٥٣م.

وما زال له مقام يُزار في قرية الصرْفند بين صور وصيدا، ومقام آخر في قرية (ميس) في جبل عامل^(٢).

(١) الفقيه، محمد تقي، جبل عامل في التاريخ، (بيروت، ١٩٨٦م)، ص ١٥ ، ١٦.

(٢) Robson, *Encycloepadia of Islam*, art: Abu Dharr.

كما ذكرت المنقولات أنَّ معاوية كان قد ضيَّق على أبي ذر مما دفعه إلى الخروج إلى القرى، ونشر التشيع فيها، وخاصة المنطقة الواقعة بين أرض البقاع شرقاً والبحر المتوسط غرباً، ومدينة بعلبك وأعمالها، ومنها انتشر شمالاً وشرقاً في أعمال حمص وحلب^(١).

وحسب منهجنا بدراسة التاريخ فإنَّ هذه المرويات لا واقع لها أصلاً، وهي مما ألصق بتاريخ هذه المرحلة من الحوادث المفتعلة التي تحاول أن تصرف تاريخ تلك الحقبة عن واقعيته.

وقد تنبَّه العلامة السيد محسن الأمين إلى ذلك فأشار إلى أنَّ تشييع أهل جبل عامل على يد أبي ذر لم يرد به خبر يُعتمد عليه، ولا ذكره مؤرِّخ، إلَّا تناقل الخلف له عن السلف، وبوجود مسجدين منسوبين إليه في تلك البلاد أحدهما في قرية ميس، والآخر في قرية الصرند.

يقول الأمين: تُوفي أبو ذر بالربذة، فنسبة المشهد إليه غلط^(٢).

أمَّا انتشار التشيع في هذه المنطقة فيعود بالتأكيد إلى ازدهار الحكومات الشيعية خلال القرن الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين التي أصبحت أغلب بقاع العالم الإسلامي خاضعة لسيطرتها، ابتداءً بحكم البويهيين للعراق وإيران، والحمدانيين لسوريا، والفاطميين لمصر، وأغلب مناطق شمال أفريقيا، وانتهاءً بحكم الأدارسة في شمال غرب أفريقيا، والزيدية في مناطق شمالي إيران واليمن^(٣).

وبالرغم من شيعة هذه الدول، إلَّا أنَّ الصراعات السياسية، كما أوردت النصوص، كانت مستحكمة بينها، فقد انتهى الحكم الحمداني شمال العراق

(١) محمد كرد علي، خطط الشام، ج ٦، ص ٢٥٢.

(٢) الأمين، محسن، خطط جبل عامل، (بيروت، ١٩٨٣م)، ص ٣٠٣.

(٣) Momen, p. 76.

على يد دولة شيعية أخرى هي دولة العُقيليين الذين حكموا الموصل من سنة ٣٨٠هـ / ٩٩٠م، حتى سنة ٤٨٩هـ / ١٠٩٦م.

أمّا في سوريا فقد استحكمت إمبراطوريات الأمراء الشيعة مدة طويلة من الزمن. وبعد سقوط الحمدانيين في حلب حُلّت محلهم إمبراطورية الأمراء الشيعة (المرداسيون) الذين بقوا في السلطة حتى سقوطهم على يد العُقيليين أمراء الموصل سنة ٤٧٢هـ / ١٠٧٩م.

وقد انتهى الاحتلال العقيلي لحلب حدود عام ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م عندما أصبحت هذه المنطقة تحت النفوذ السلجوقي السني.

وفي مدينة طرابلس (الواقعة جنوب سوريا) حكم أمراء آخرون من الشيعة هم بنو عمّار حتى سقوطهم على يد الصليبيين عام ٥٠٣هـ / ١١٠٩م.

وخلال هذه الفترة الزمنية وردت إشارات كثيرة تدل على انتشار الشيعة في بلاد الشام بشكل واسع خصوصاً ما ذكره معظم الرّحالة الذين قاموا بجولاتهم في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي أنّ هناك أعداداً كبيرة للشيعة في بلاد الشام بالرغم من عدم تمييزهم بين المذاهب الشيعية نفسها.

فقد كانت أغلب المدن القريبة من الساحل السوري تحتوي على أغلبية شيعية كحلب، طرابلس، بعلبك، وصيدا، كما كانت المدن الداخلية الأخرى كحمص، حماة، ودمشق يقطنها سكان من الشيعة أيضاً.

وقد ذكر الرّحالة الإيراني ناصر خسرو الذي زار هذه المنطقة سنة ٤٣٩هـ / ١٠٤٧م أنّ جميع سكان طرابلس، وأغلب القاطنين في مدينة صور كانوا من الشيعة.

ونُسب إلى ياقوت الحموي أنّه اقتبس نقلاً عن رسالة لابن بُطْلان، (هكذا ورد اسمه)، كُتبت حدود سنة ٤٤٠هـ / ١٠٤٨م أنّ فقهاء حلب كانوا

يُصدرون فتاواهم طبقاً للمذهب الإمامي^(١).

وذكر الرحالة ابن جُبَيْر (٥٤٠ - ٦١٤ هـ / ١١٤٥ - ١٢١٧ م) بعد زيارته لمدينة دمشق سنة ٥٨٠ هـ / ١١٨٤ م أنَّ الشيعة فيها، وفي غيرها من المناطق لهم مظاهر غريبة، وهم أكثر عدداً من السُّنَّة، وقد نشروا عقائدهم في تلك المناطق، وهم مقسّمون على مجاميع هم: الإمامية، الزيدية، الإسماعيلية، والنصيرية^(٢).

وطبقاً للمنقولات فإنَّ التشيع بقي في حلب رسمياً حتى مجيء نور الدين زنكي (قُتل سنة ٥٦٩ هـ / ١١٧٤ م) فاتخذ سنة ٥٤١ هـ / ١١٤٧ م المذهب الحنفي مذهباً رسمياً مكانه^(٣).

أمّا الدولة الفاطمية فقد سقطت سنة ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م على يد صلاح الدين الأيوبي مما ساهم في انحسار المدّ الشيعي، وظهور المذاهب الإسلامية السُّنّية على مسرح الأحداث السياسية من جديد.

وشاهدٌ آخر على انتشار التشيع في بلاد الشام تلك الصلة الوثيقة بين فقهاء بغداد وشيعة هذه البلدان تجلّت من الكتابات والرسائل التي كان يُجيبُ زعيم الإمامية الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م) فيها عن الأسئلة الدينية التي ترده من صوّف، وصيدا، وطرابلس.

وقد حوت «رسائل الشريف المرتضى» التي نُشرت عام ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م على رسالة (أجوبة المسائل الصيداوية)، رداً على الأسئلة التي وردته من شيعة صيدا، وكذلك على أجوبة لبعض المسائل الفقهية التي وردته من

(١) معجم البلدان، ج ٣، ص ٣١٣.

(٢) رحلة ابن جبير، ص ٧٢. وذكر نصّ منسوبٍ للسيوطي أنَّ التشيع (الرفض) في سنة ٣٦٤ هـ / ٩٧٤ م، وما بعدها غلا، وفار بمصر والمشرق والمغرب. (تاريخ الخلفاء، ص ٤٠٦).

(٣) البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٢٧٨.

أهل طرابلس، والتي تضمّنت عدّة رسائل عُنونت بـ(جواب المسائل الطرابلسية الثانية)^(١)، و (جواب المسائل الطرابلسية الثالثة)^(٢).

كما كان للفقيه أبو الفتح محمد بن عثمان الكراجكي^(٣) (ت: ٤٤٩هـ / ١٠٥٧م) دورٌ في رعاية الوجود الشيعي في هذه الانحاء، والحفاظ عليه، حيث كان هذا الفقيه تلميذاً للشيخ المفيد، والشريف المرتضى، وقد أصبح ممثلاً عن المرتضى في مدينة (صور)، وأحد علماء الإمامية البارزين في تلك المناطق.

بقيت الصلة بين أبناء جبل عامل وفقهائها، وفقهاء مدرسة بغداد قائمة عبّرَ مختلف العصور، وبالرغم من عدم وجود إشارات لهذه الصلة في فترة ما بعد شيخ الطائفة الطوسي نظراً للظروف السياسية التي عصفت بالمؤسسة الدينية بعد سيطرة السلاجقة على زمام الحكم في العراق، إلا أنّ القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، وما بعده شهد نشاطاً لدى الفقهاء العاملين الذين نزحوا للدراسة على يد فقهاء الحلة أمثال المحقق الحلّي، والعلامة، وفخر المحققين. وأشهر هؤلاء الفقهاء، هم: الشيخ إسماعيل بن الحسين العودي الجزيني (ت: ٥٨٠هـ / ١١٨٤م)، والشيخ صالح بن مشرف العاملي الجبعي (أحد أجداد الشهيد الثاني، وأحد تلامذة العلامة الحلّي المتوفى ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م)^(٤)، وجمال الدين يوسف بن حاتم الشامي العاملي، (من تلامذة جعفر بن سعيد)، والشيخ نجم الدين

(١) رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٠٩.

(٢) رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٥٩.

(٣) يُلقَّب الكراجكي بفقيه الأصحاب. ذكره ابن العماد في شذرات الذهب بلقب (الخيمي)، محمد بن علي رأس الشيعة، وصاحب التصانيف. كان نحوياً، لغوياً، منجماً، طبيباً، متكلماً، متفنناً. والكراجك - قيل - هي قرية على باب واسط. (طبقات أعلام الشيعة، ج ٢، ص ١٧٩).

(٤) أمل الآمل، ج ١، ص ١٠٢.

طومان^(١) بن أحمد العاملي (ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٧م)^(٢).

كما أنَّ ازدهار الحركة العلمية في هذه الحواضر كان صدى لمنحى التفكير الفقهي والعقلي الذي كان متوارثاً لدى فقهاء مدرستي النجف والحلة في ذلك الوقت. ويظهر التأثير جلياً عند الشهيد الأول الذي يعتبر أكبر فقيه عاملي نقل فكر مدرسة الحلة إلى بلاد الشام بعد أكثر من خمس سنوات من تلمذته على يد زعيم الإمامية فخر المحققين ابن العلامة الحلّي ابتداءً من عام ٧٥٠هـ / ١٣٤٩م، وانتهاءً بعام ٧٥٨هـ / ١٣٥٧م.

كانت الأوضاع السياسية لدولة المماليك في بلاد الشام خاضعة للصراعات بين الأطراف المتنازعة على النفوذ، والتي هي بدورها خاضعة للحكم المركزي في مصر. وقد امتازت - كما هي عادة أي حكم - بالعنف، واعتماد الوسائل المختلفة في قمع الخصوم.

ومن الملاحظ أنَّ الشيعة كانوا قد مرّوا بمأزقين كبيرين خلال الحكم المملوكي بالشام:

أولهما: مذابح كسروان (التي وقعت تحت حكم المماليك البحرية عام ٧٠٥هـ / ١٣٠٦م) والتي غيّرت في تركيبتهم الاجتماعية، وأخلّت بنظام استيطانهم، وفرّقت شملهم في المدن والقرى التي لم يألّفوا السكن بها من قبل.

وثانيهما: مقتل كبير زعمائهم الشيخ الفقيه محمد بن مكي المشتهر بالشهيد الأول عام ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م على يد المماليك البرجية (الشراكسة)

(١) ذكر الشهيد الأول في (إجازته لأولاده الثلاثة) أنَّ والده الشيخ جمال الدين أبا محمد مكي من تلامذة الشيخ نجم الدين طومان، والمترددین عليه إلى حين سفره إلى الحجاز، ووفاته بالمدينة، حدود سنة ٧٢٨هـ، (الذريعة، ج ١، ص ٢٤٨).

(٢) أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٠٢.

بعد تسلّمهم مقاليد السلطة في مصر وبلاد الشام^(١).

وكانت بين هاتين المرحلتين فترات اتصال وتفاهم بين الشيعة والمماليك الأتراك (سيأتي الكلام عليها)، وفّرت أجواءاً من الحرية الدينية لنمو التشيع في هذه الفترة المليئة بالمتناقضات والمتغيرات السياسية.

أمّا الإقطاع الشيعي المتمثل بالمقاطعات الحاكمة فهو يختلف تماماً عن الحركة التي كانت تقودها المؤسسة الدينية الشيعية المتمثلة بالشهيد الأول، والتابعين له من طلبة العلوم الدينية، وغيرهم من الأتباع.

إنّ تاريخ الاضطهاد الطائفي ضد الشيعة، كما صوّرته النصوص، بدأ في

(١) عُرفت دولة المماليك البحرية بدولة الأتراك (٦٤٨ - ٧٨٤ هـ / ١٢٥٠ - ١٣٨٢ م). كان الملك الصالح أيوب معتمداً على المماليك الأتراك الذين كانوا متمركزين في معسكر خاص بهم في جزيرة الروضة في بحر النيل، فعرفوا بالمماليك البحرية نسبة إلى معسكرهم في الروضة، وبالصلاحية أيضاً (نسبة إلى الملك الصالح). ومن هؤلاء المماليك الذين تولّوا: السلطة المعزّز الدين أيّك الصالح (٦٤٨ - ٦٥٥ هـ / ١٢٥٠ - ١٢٥٧ م)، والمظفر قُطر (٦٥٧ - ٦٥٨ هـ / ١٢٥٨ - ١٢٥٩ م)، والظاهر بيبرس (٦٥٨ - ٦٧٦ هـ / ١٢٥٩ - ١٢٧٧ م)، والمنصور قلاوون الألفي (٦٧٨ - ٦٨٩ هـ / ١٢٧٩ - ١٢٩٠ م). ثم تتابع أولاد قلاوون، وأحفاده، وأبناء أحفاده، وأحفادهم على العرش من بعده حتى قيام دولة المماليك الشراكسة. (صليبي، ص ١٢٥).

أمّا الشراكسة من المماليك البرجية، فهم مجموعة من قبائل بلاد القفقاس (الواقعة بين بحر قزوين والبحر الأسود) استقدمها السلطان قلاوون إلى مصر، ونصب لهم معسكراً في أحد أبراج قلعة القاهرة التي كانت مركز السلطنة، فعرفوا بالمماليك البرجية نسبة إلى هذا المكان. وأول ملوكهم هو الملك الظاهر بُرقوق (٧٨٤ - ٨٠٢ هـ / ١٣٨٢ - ١٣٩٩ م)، ثم ولده الملك الناصر فرج (٨٠٢ - ٨١٥ هـ / ١٣٩٩ - ١٤١٢ م). ونظراً للصراعات الناجمة بين الأمراء فقد أصبحت السلطنة وقفاً على القوي فقد تولّى بعد الملك الناصر منهم المؤيد شيخ (٨١٥ - ٨٢٤ هـ / ١٤١٢ - ١٤٢١ م)، والأشرف برّسبائي (٨٢٥ - ٨٤٢ هـ / ١٤٢٢ - ١٤٣٨ م)، والظاهر جَقْمَق (٨٤٢ - ٨٧٥ هـ / ١٤٣٨ - ١٤٥٣ م)، والأشرف إينال (٨٥٧ - ٨٦٥ هـ / ١٤٥٣ - ١٤٦٠ م) والظاهر خُشَقَدَم الرومي (٨٦٦ - ٨٧٢ هـ / ١٤٦١ - ١٤٦٧ م)، والأشرف قايتبائي (٨٧٣ - ٩٠١ هـ / ١٤٦٨ - ١٤٩٥ م)، والأشرف قانصوه الغوري (٩٠٦ - ٩٢٢ هـ / ١٥٠٠ - ١٥١٦ م).

مصر وبلاد الشام عند سقوط الإمبراطوريات الشيعية التي امتدت في أرجاء العالم الإسلامي في تلك المرحلة التاريخية. فقد سقطت الخلافة الفاطمية في مصر عام ٥٦٧هـ / ١١٧١م على يد الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي (ت: ٥٨٩هـ / ١١٩٣م). وكانت الخلافة الفاطمية قد نَشَرَتْ بواكير نفوذها على أفريقيا، ثم توسَّعت أوائل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي وبلغت أوجها في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي.

أمَّا في بلاد الشام فقد استولى نور الدين زنكي عام ٥٤٩هـ / ١١٥٤م على دمشق، وأنهى الدولة الأتابكية البورية، واستطاع أن يوحد المناطق السورية دينياً وسياسياً، وقد دام له الحكم حتى وفاته عام ٥٦٩هـ / ١١٧٤م، واحتلال صلاح الدين الأيوبي لدمشق في العام نفسه^(١).

وبعد وفاة صلاح الدين الأيوبي تفككت الدولة الأيوبية بعده، فنهض المماليك الأتراك للسيطرة على زمام الحكم بمصر سنة ٦٤٨هـ / ١٢٥٠م.

وكانت بلاد الشام وحلب في عهده مليئة بالفرق الشيعية التي تشكَّل بمجموعها أكثرية السكان منذ عهد الدولتين الفاطمية والحمدانية، والتي بدأت بتكوين الإمارات الشيعية في طرابلس، وصور، وحمص، وسلمية، وحلب.

أمَّا الحالة السياسية في العالم الإسلامي فقد بلغت ذروة تدهورها بسقوط الخلافة العباسية ببغداد سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م على يد هولاكو، حسبما أوردت المرويات ذلك.

ونتيجة لردِّ الفعل بسقوط الخلافة العباسية السُّنِّيَّة فقد أُعْلِنَ عن بعثها في القاهرة سنة ٦٦١هـ / ١٢٦٢م، وتلقَّب ملوك المماليك رسمياً بالسلطنة^(٢).

(١) خطط الشام، ج ٢، ص ٤٦.

(٢) البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٢٣١.

وقد صوّرت النصوص المتناقلة السياسة التي إعتمدتها الدولتان الزنكية والأيوبية بأنها اعتمدت المذاهب الإسلامية السُنيّة الأربعة، وحاربت المذاهب الإسلامية غير السُنيّة.

وكانت سياسة المماليك - طبقاً لهذه النصوص - هي امتداد لسياسة الزنكيين والأيوبيين في محاربتهم للتشيّع في مصر، وبلاد الشام. فقد أمر السلطان الظاهر بيبرس سنة ٦٦٥هـ / ١٢٦٧م باتباع المذاهب السُنيّة الأربعة وتحريم ما عداها. كما أمر بأن لا يُولّى قاض، ولا تُقبل شهادة أحد، ولا يرشح لإحدى وظائف الخطابة، أو الإمامة، أو التدريس ما لم يكن مُقلّداً لأحد هذه المذاهب.

ونظراً للتأثير السياسي، فقد ضعفت البنية الإجتماعية، وتفككت أواصرها في المجتمع الواحد، وبلغت الحالة درجةً بين الناس إذا أرادوا أن يكيدوا لشخص دسّوا عليه مَنْ رماه بالتشيّع، فتُصادر أملاكه، وتنهال عليه العقوبات والإهانات حتى يُظهر التوبة من الرفض^(١).

هذا على صعيد الأفراد. أمّا عندما تكون القضية أكبر من ذلك فإن الدولة المملوكية تحتجّ باختلاق التُّهم المختلفة وإصاقها بهم كالاتصال بالصلبيين، أو التعاون مع القوات المغولية، أو الأيوبية لإسقاط الحكم المملوكي^(٢).

ومن هنا بدأت مذابح الشيعة في كسروان.

بلغت الاضطرابات أوجها ببلاد الشام في هذه المرحلة بعد سيطرة المماليك على الحكم عام ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م. فقد تسلّم المماليك مقاليد السلطة في القاهرة قبل وصولهم إلى الشام بعقد من الزمن، وبالتحديد في عام ٦٤٨هـ / ١٢٥٠م بعد انهيار السلطنة الأيوبية في مصر. وعند احتلال

(١) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ٧، ص ٦٦.

(٢) يقارن : مكّي، ص ٢١٨.

الجيوش المغولية للمماليك الأيوبية في الشام سنة ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م تقدمت الجيوش المملوكية نحو الشام واستقرت فيها بعد انتصارها في معركة عين جالوت من العام نفسه على القوات المغولية.

وعندما أصبحت دمشق خاضعة للحكم المملوكي أصبحت بلاد الغرب التنوخية ومناطق البقاع، وبلبك تابعة لها، لأنها كانت تتبع الحكم المركزي بدمشق. أما المناطق اللبنانية في الجنوب والشمال، والساحل فقد كانت خاضعة للصليبيين حتى عام ٦٩٠هـ / ١٢٩١م عندما أنهى المماليك الوجود الصليبي في الشرق.

وكان الحكم خلال هذه العقود الثلاثة مُوزَّعاً بين المماليك والصليبيين، كما كان مهدداً من قبل الغزو المغولي في بعض الأحيان.

كانت المناطق المستقلة في بلاد الشام بشكل عام تجهد على التعامل مع هذه المتغيرات بما يضمن لها استمرارية بقائها ضمن حدود سلطتها.

فالأمراء التنوخيون أو البُحْثريون (الدروز) انقسموا فيما بينهم بسبب اضطراب الأوضاع السياسية التي عصفت بالمنطقة فنظموا علاقتهم المباشرة مع المماليك بالقاهرة عندما كانت مقاطعتهم خاضعة للحكم الأيوبي بدمشق قبل سيطرة المماليك عليها.

كما كان لبعض زعمائهم محاولات لعقد بعض الروابط مع الزعماء المغوليين.

فمن الأمثلة على ذلك أنَّ أحد زعمائهم حارب مع المغول في معركة (عين جالوت) سنة ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م التي وقعت بين المماليك وقوات المغول، في حين أنَّ زعيماً آخر من العائلة نفسها كان يحارب في صفوف المماليك ضد القوات المغولية.

ويذكر مؤرخ الأسرة التنوخية الأمير صالح بن يحيى أنَّ المنتصر من

الفريقين يسدّ خلّة البلاد قصداً لإصلاح الحال^(١).

وهكذا كانت الوجودات المستقلة تعيش ضمن متغيرات سياسية، وكان على قادتها أن يتكيفوا بما تُمليه عليهم خبراتهم مع الأوضاع المستجدة في آن واحد.

مذابح كسروان

كانت منطقة كسروان الشيعية من المناطق المستقلة التي تمتاز بطبيعة جبالها المحصنة، وكان أغلب أهاليها من الشيعة^(٢). وتجاور هذه المنطقة جنوباً المقاطعات التنوخية، والتجمع الصليبي في الساحل، والتكتل الإسلامي السُني في البقاع. وقد سعى المماليك للسيطرة على المناطق في سوريا ولبنان.

وبالرغم من إتباع المقاطعات للسلطة الجديدة إلا أنّ شيعة كسروان بقوا مترددين في خضوعهم للحكم الجديد.

من هنا بدأت الحملات العسكرية للسيطرة على المنطقة. وكانت أولى هذه الحملات قد وقعت عام ٦٩١هـ / ١٢٩٢م والتي قادها نائب السلطان الأمير بدر الدين بيدرا، إلا أنّ هذه الحملة أصابها الفشل^(٣).

(١) تاريخ بيروت، ص ٦٠.

(٢) ما كاد يزول حكم الصليبيين عن البلاد حتى احتدم القتال بين عمّال المماليك والتتر، فسرت ناره إلى لبنان، فقام الكسروانيون ثانياً بمناوئة الشاميين من أجل مَنْ تبقى في السواحل من الأفرنج. وكانت وقعة عند جبيل، فكسر الكسروانيون الجيش الشامي، وقتلوا أكثر رجاله، وغنموا أمتعتهم مع أربعة آلاف رأس من الخيل. واستمر النزاع فجاء نائب دمشق بنفسه يقود جيشاً عظيماً ليفتح كسروان من الجهة الشمالية، فسُميت تلك الجبهة بالفتوح. فدخل العسكر تلك الجبال وحرّق القرى، وقطع الكروم، وهدم البيوت، وقتل جميع مَنْ صادف من الكسروانيين.

(٣) ذكر المقرئ أن الأمير بدر الدين بيدرا خرج ومعه معظم العسكر إلى جبال كسروان من جهة الساحل، فلقبهم أهل الجبال، وعاد بيدرا شبه مهزوم، واضطرب العسكر اضطراباً عظيماً.

(المقرئ، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، ج ١ (القاهرة، ١٩٣٩م)، ص ٧٧٩).

فجرّد المماليك حملة ثانية سنة ٦٩٩هـ / ١٢٩٩م ردّاً على معاملة الكسروانيين للجنود المماليك الهاربين من أيدي القوات المغولية بعد سيطرة السلطان المغولي غازان خان على بلاد الشام.

وقد اتُّهم الكسروانيون بالاعتداء على بعض الهاربين خلاف ما كان يقوم به البحريون من إكرامهم، والإحسان إليهم^(١).

وانتهت هذه الحملة بالتفاوض مع كبار الكسروانيين، وإعادة الغنائم التي غنموها من الجنود المملوكين عند هزيمتهم أمام القوات المغولية^(٢). وكان التنوخيين قد ساهموا مع المماليك في هذه الحملة الأمر الذي حدا بنائب دمشق أن اقتطع كسروان للأمراء التنوخيين فتمردّ الكسروانيون على السلطة

= وذكر المؤرخ صالح بن يحيى: أنّ هذه الواقعة كانت في شهر شعبان عام ٦٩١هـ. (تاريخ بيروت، ص ٢٤).

كما ذكرت بعض المصادر التاريخية أنّ حملة بيدرا هذه ربّما شملت المناطق الجبلية المارونية في بلاد جيل، مضافاً إلى المناطق الشيعية في كسروان. (صليبي، منطلق تاريخ لبنان، ص ١٣٤).

(١) ذكر المؤرخ صالح بن يحيى أنّ الهاربين من عساكر الملك الناصر محمد بن قلاوون من غازان سنة ٦٩٩هـ تفرّقوا في البلاد، فحصلت لهم الأذية من المفسدين، خصوصاً من أهل كسروان، وجزّين، وأكثرهم أذية للهاربين أهل كسروان، فانّهم مسكوا بعض الهاربين، وباعوهم للفرنج. وأمّا التشليح، والقتل فكان كثيراً. (تاريخ بيروت، ص ٧٨).

والمُلاحظ أنّ الوجود الصليبي في الشرق كان قد انتهى قبل هذه المعركة بثمانى سنوات، وكانت السفن الفرنجية في هذه السنة نفسها ٦٩٩هـ / ١٢٩٩م قد هاجمت الساحل وبيروت، فاستُغل هذا العمل ضد الكسروانيين لتقوية التهمة ضدهم بالفساد. (مكي، محمد علي، ص ٢٢٤).

(٢) ذكر المقرئزي أنّ أهالي كسروان استعدوا لقتال المماليك، وتحصّنوا بجبلهم وهو صعب المرتقى، وصاروا في نحو اثني عشر ألف رام، فزحفت العساكر عليهم، فلم تطقهم وجرح كثير منهم، فافترقت العساكر عليهم من عدّة جهات، وقاتلوهم ستة أيام قتالاً شديداً إلى الغاية، فلم يثبت أهل الجبال وانهزموا وصعد العسكر الجبل، ووضع السيف فيهم، فألقوا السلاح، ونادوا الأمان، فكفّوا عن قتالهم، واستدعوا مشايخهم، وألزموهم بإحضار جميع ما أخذ من العسكر وقت الهزيمة، فاحضروا من السلاح والقماش شيئاً كبيراً، وحلفوا أنهم لم يخفوا شيئاً.

المملوكية مرّة أخرى ، وتجدد القتال بينهم وبين المماليك سنة ٧٠٢هـ / ١٣٠٢م^(١).

لم تتمكن الحملات الكسروانية الثلاثة من السيطرة على المنطقة . ويبدو أنّ الوضع الذي تفرّدت به كسروان بتمتعها بما يشبه الحكم الذاتي جعل سلطة دمشق تتحيّن الفرصة للسيطرة عليها ، والقضاء على المتنفذين فيها .

وقد إستخدم المماليك كلّ الوسائل التي من شأنها أن تُعبئ الرأي العام لشنّ هجوم كبير للسيطرة على كسروان^(٢) . وفعلاً فقد نجحت عام ٧٠٥هـ / ١٣٠٥م من ذلك ، وأسهم في التعبئة نواب ممالك طرابلس ، وصفد ، وبعض أمراء البقاع الغربي ، وبعلبك مضافاً إلى مساعدة التنوخيين في القتال ، واشتراكهم الفعلي به .

وقد سبقت هذه الحملة حملة دبلوماسية قام بها المماليك لإخضاع الكسروانيين ، إشتراك في الوساطة بين الدولة المملوكية والكسروانيين أحد رجالات الشيعة وهو الشريف زين الدين محمد بن عدنان الحسيني (نقيب الأشراف بحلب) ، قيل إنّه سعى لحلّ النزاع القائم بين التنوخيين والكسروانيين الذي دام أكثر من عقد من الزمن دون أن يحقق شيئاً من النجاح . وقيل أيضاً إنّ هذه الوساطة لم تنجح بسبب زواج الشريف محمد بن

(١) أرسل المماليك قوة كبيرة إلى كسروان ، وإلى الجبلين فوقعت معركة عند مدينة جبيل ، حمل الكسروانيون فيها على الجيش المملوكي فأوقعوا القتل في صفوفه ، وغنموا أسلحته وأمتعته ، واستولوا على أربعة آلاف رأس من الخيول ، كما هجموا على بعض مناطق بلاد الغرب الواقعة تحت سلطة التنوخيين فأوقعوا فيها الخراب . (مكي ، لبنان ، ص ٢٢٤) .

(٢) ذكر المقرئ أن الأمير جمال الدين آقوش الأفرم سار من دمشق في عساكرها لقتال أهل جبل كسروان ، ونادى بالمدينة : «مَنْ تأخر من الأجناد والرجالة شُنِقَ» ، فاجتمع له نحو خمسين ألف راجل . (كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ١٤) . وكان عدد المقاتلين الكسروانيين أربعة آلاف رجل ، تفرّقوا بعد الغلبة عليهم في جزين والمناطق المحيطة بها ، والبقاع ، وبعلبك . (تاريخ بيروت ، ص ٩٦) .

عدنان (نقيب الأشراف) من إحدى الأميرات التنوخيّات!

وقد إدعى ابن كثير في حوادث سنة ٧٠٤هـ: أنَّ نقيب الأشراف محمد بن عدنان كان قد اشترك مع ركب ابن تيمية في ضرب جبل الجرد (الجرود: هي المناطق الجبلية الوعرة)، ودحر الكسروانيين.

وذكر الدكتور المنزوي قوله: إذا صحَّت هذه الدعوى يظهر أنَّ زين الدين بن عدنان قد انحرف عن طريق عائلته، وباع نفسه لممالك مصر الذين استخدموا الناصب ابن تيمية لضرب الشيعة الكسروانيين، ودحروهم من جبال كسروان، وتسليمها إلى المارونيين من النصارى حيث بقوا فيها إلى اليوم^(١).

نقلت النصوص أنَّ العالم السني الشيخ تقي الدين ابن تيمية شيخ المذهب الحنبلي كان قد اشترك في دمشق بمفاوضة الشيعة للرجوع إلى الطاعة. ولمَّا لم يستجب الشيعة الكسروانيون للشروط المملوكية عاد ابن تيمية إلى دمشق، وأخذ بالدعوة إلى قتال الكسروانيين، والقضاء عليهم قضاءً مُبرماً بعدما أفتى بهدر دمائهم.

وقد سقطت كسروان بعد أحد عشر يوماً من بدء الحملة (من ٢ إلى ١٣ محرم). ونظراً للمقاتل العظيمة التي أصابت أهلها^(٢)، فقد سُميت هذه الواقعة في التاريخ الشيعي بـ«عاشوراء كسروان» تذكيراً بتلك الأيام الدامية التي لاقى بها الشيعة مقتل ثالث أئمتهم مع أهل بيته في محرم سنة ٦٠ هـ بالعراق في إحدى المدن الفراتية^(٣).

(١) الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، ج ٣، ص ١٩١.

(٢) رُوي أنَّ بعض الكسروانيين الذين هربوا بحرهم وأولادهم وأموالهم (ويقَدِّرون بثلاثمائة رجل) اجتمعوا في مغارة (نبيه)، وعندما لم يستطع الجيش الوصول إليهم، بنى على المغارة سداً من الحجر والكلس، حتى هلك الجميع داخل المغارة. (مكي، ص ٢٢٦).

(٣) الطهراني طبقات أعلام الشيعة، ج ٣، ص ١٩٢. (والتعليقة لولده الدكتور علي نقي المنزوي).

إلا أنَّ مثل هذه المنقولات هي موهومات محضه دُست إلى كتب التواريخ دون أن يفطن إليها أحد.

من مجموع هذه الحوادث أظهرت النصوص أنَّ الانتقام المملوكي كان انتقاماً دموياً عنيفاً قضى على الكيان المستقل للشيعة في لبنان. وكانت فتاوى الإمام ابن تيمية قد طُبِّقَتْ على خصومه المذهبيين بما حققت نتائجها الكاملة في ذبحهم، والقضاء عليهم بعد مذابح كسروان.

ومن الوثائق المنسوبة إلى الإمام ابن تيمية - بعد مذابح كسروان - رسالته التي بعثها إلى الملك الناصر محمد بن قلاوون الثاني (٦٩٨هـ - ٧٠٨هـ / ١٢٩٩ - ١٣٠٨ م) يُبررُ فيها فتاواه في قتال الكسروانيين، وإباحة دمائهم. وقد تضمنت هذه الرسالة بعض الموارد التي يمكن التركيز عليها ضمن هذه النقاط التالية:

١ - اعتبر ابن تيمية أنَّ فتوح كسروان هي من الانتصارات الكبيرة التي تحققت في عهد الناصر محمد بن قلاوون خليفة المسلمين، وقرنَ عهدهُ بعهد الخلفاء الراشدين.

٢ - التأكيد على أنَّ شيعة كسروان الخارجين عن السُّنة والجماعة هم مرتدّون من الناحية العقائدية، أمّا من الناحية السياسية فهم يقدّمون «الصلبيين والتتار على أهل القرآن والإيمان»، وحدّد أماكن تجمعهم في مدينة جزين وما حواليتها، وجبل عامل ونواحيه.

٣ - أوردت الرسالة أنَّ المقاطعة الشيعية في كسروان كانت خاضعة لسلطة ذاتية تكتسب شرعيتها من قبل بعض المشايخ، أمثال: بني العود. وذكر أنَّ بعض مؤلفات ابن العود، وغيره من المشايخ وقعت بأيدي القوات المملوكية الفاتحة.

٤ - ذكر ابن تيمية أنَّ الزعماء المغول إبتدأوا بالسلطان هولاكو، وانتهاءً

بالسلطان غازان كانوا قريبين من الزعماء الشيعة، وواقعين تحت تأثيرهم في محاولة لربط الكيانات الشيعية في بلاد الشام بالغارات المغولية عليها.

٥ - برّر ابن تيمية ما فعلته القوات المهاجمة لمنطقة كسروان من قتل الأهالي دون تمييز بينهم، واستباحة دمائهم إعتماً على بعض الروايات، والنصوص التاريخية المدعمة بالشواهد القرآنية، واقتداءً بسيرة نبي الإسلام في محاربته لليهود، وبسيرة الخليفة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في حربه مع الخوارج.

٦ - الدعوة إلى تتبع الشيعة بعد مذبحه كسروان في أماكن إنتشارهم التي عيّن منها دمشق والقرى التابعة لها، وصفد، طرابلس، حماة، حلب، وإلزامهم بالأحكام الإسلامية، ومعاقبة مَنْ عُرِفَ بالبدعة والنفاق بما تُوجبه شريعة الإسلام.

٧ - ميّز ابن تيمية في (رسالته) بين شيعة كسروان، وغيرهم من الفرق الشيعية، مما يؤكد على أنّ هوية سكانها المذهبية هي الاثنا عشرية، ووصفهم بالرافضة أولاً، وذكر من عقائدهم أنهم يؤمنون بالمهدي المنتظر الذي دخل السرداب في (سامراء) منذ أربعة قرون مضت من عهده يومذاك^(١).

وبعد إستيلاء المماليك على كسروان نزع أغلب الشيعة إلى (جزين)، واستقروا بها. أمّا قُراهم فقد أقتطعت في كسروان لبعض أمرائهم في دمشق، وبعلبك، ثم أخذت الدولة بتشجيع إستيطان العشائر التركمانية فيها منذ بداية عام ٧٠٦هـ / ١٣٠٦م، ملزمة إياهم بالمحافظة عليها.

(١) نُشرت رسالة ابن تيمية إلى الملك الناصر محمد قلاوون الثاني في المجلد (٢٨) من مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، المطبوع بالرياض سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م. جمعها عبد الرحمن العاصمي، ص ٣٩٨ - ٤٠٩. والنص الكامل للرسالة مثبت بالملحق الثاني من هذا الكتاب.

وبعد الحملات الكسروانية انقطع الشيعة في وسط عدائي متظاهرين باعتناق المذهب الشافعي طيلة الفترة التي تَلَتْ هذه المرحلة .

كانت حصيلة تفريغ كسروان من سكانه الشيعة أن بدأت الهجرة المارونية تحلّ محلّهم بتشجيع من أصحاب الإقطاع الكسرواني ، وعلى رأسهم العائلات التركمانية من بني عسّاف .

كما أصبحت الإمارة العسّافية التركمانية في كسروان من الإمارات الإقطاعية ، وبدأ الموارد بتشجيع من الأمراء العسّافيين للسكن في كسروان لغرض إعمارها .

وبمرور الزمن بدأ التنافس الإقطاعي يشتدّ بين التنوخيين (الدروز) ، والعسّافيين المسلمين حتى إنتهى بسيطرة الموارد على كسروان^(١) .

تلخيص مفردات البحث

تتضح من خلال السرد التاريخي بعض النتائج التي يمكن إجمالها بفقرتين :

أولاً - يكتنف الغموض تفاصيل تاريخ جبل عامل ، وتسلسل حوادثه وتعاقب الدول عليه . وقد سار البحث على ما ورد في النصوص المنسوبة إلى كتب التاريخ دون اللجوء إلى مناقشتها ، أو تهشيمها سوى الإشارة إليها إشارة عابرة .

والواقع أنّ الإشكالية في النصّ التاريخي التابع لهذه الحوادث لا يزال قائماً ، خصوصاً النصوص المبتنية على المنهج الطائفي ، المتخذ من التنافر المذهبي أساساً له . وهذا ما سمّيناه بالتاريخ المُعلّب ، أو «تعليب» التاريخ .

ثانياً - ما ورد من نصوص في تاريخ مذابح كسروان باعتماد المنهج

(١) مكّي ، ص ٢٣٠ ، ص ٢٦٣ .

الطائفي، لا يمكن الركون إليه أبداً، فمذابح كسروان، إن جرى عليها شيء، فإنه لم يكن بهذه الملتقطات التي عبّرت عنها النصوص.

ومن ناحية ثانية فإنّ تناقض النصوص، واضطرابها حول هذه الواقعة، واقعة كسروان، هي في حدّ ذاتها تشير إلى تهافتها، واضمحلالها.

فقد لاحظ بعض الدارسين، وهو السيد محمد علي مكي أنّ الأخبار التي تطرّقت لمعركة كسروان هي أخبار غامضة ومضطربة من جميع جهاتها^(١)، وذلك ينصبّ على:

١ - الاضطراب في تحديد سنة وقوعها.

٢ - الاضطراب في تحديد الهوية المذهبية لسكان كسروان، هل أنّهم دروز، أو موارنة، أو من النصيرية، أو من الشيعة؟ ليدخل القارىء في دوامة من التخرّصات المعتمدة على التأويل والتحليل في دائرة المنظومة الوهميّة للتاريخ.

٣ - الاضطراب في سير المعركة، وغموض تفاصيلها.

٤ - تضخيم دور ابن تيمية في إبادة الشيعة وقتلهم، ابتداءً من تصديه للمفاوضات بين الدولة وشيعة كسروان أولاً، وتصدره ثانياً لقيادة الجيش لقتالهم.

وقد أوردت النصوص المنسوبة إلى ابن الأثير، والمكتوبة بأقلام لم تُعاصر هذه المرحلة أنّ أحد أعلام الشيعة، وهو الشريف محمد بن عدنان الحسيني، نقيب الأشراف بحلب، كان قد نكّل بالشيعة، وأتفق مع ابن تيمية على قتالهم.

وكل هذه الملتقطات لا يمكن الوثوق بها، وتصديقها، لأنّها تصبّ

(١) لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

ضمن تيار التاريخ المُعلَّب، أو المنظومة الوهمية للتاريخ.

٥ - الرسالة التي كتبها شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية إلى الملك الناصر محمد بن قلاوون الثاني (٦٩٨ - ٧٠٨هـ / ١٢٩٩ - ١٣٠٨م) بشأن تبرير فتاواه بقتال الشيعة في منطقة كسروان -، أنَّ ابن تيمية منها براء. وهي قطعاً كانت قد كُتبت في فترة متأخرة عن عصره لأمر عديدة، يدور قسمٌ منها حول:

١ - المصطلحات المستخدمة في النص، مثل مصطلح (الرافضة) الذي أثبتنا أنه لم يكن مُداولاً في تلك القرون، بل هو من مخترعات المتأخرين.

٢ - ويدور قسمٌ آخر حول لغة النص: حيث يحاول تقمّص روح تلك المرحلة، وأدائها دون جدوى. فاللغة لغةٌ مصنوعة لا تمتُّ إلى روح تلك المرحلة بصلة.

٣ - إنَّ لغة النصّ تتناقض وطريقة مخاطبة شيخ من شيوخ الإسلام مع حاكم متنقذ. فطريقة حشر الاتهامات، وتصوير الفضائح، وتوزيع التُّهم بطريقة غير متجانسة، يؤكّد على عدم مصداقية النصّ ووثاقته، خصوصاً أنَّ الصراع - إن صحَّ وجوده - فهو صراع سياسي، وليس صراعاً عقائدياً^(١).

(١) يراجع نص الرسالة في الملحق الثاني من هذا الكتاب.

الشهيد الأول

بين المماليك الأتراك والمماليك الشراكسة

تحدّر الشهيد الأول؛ الشيخ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مكي من أسرة علمية، فقد كان والده جمال الدين أبو محمد مكي أحد العلماء المتتلمذين على يد نجم الدين طومان بن أحمد العاملي (ت : ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، والمترددين عليه حتى سفر أستاذه إلى الحجاز^(١). أمّا جدّه الشيخ طه بن محمد بن فخر الدين فهو الآخر كان من العلماء الذين وصفوا بالثقة الزهّاد^(٢).

ولد الشهيد الأول في قرية جزين سنة ٧٣٤هـ. وقد ذكر سنة ولادته ولدّه رضيّ الدين أبو طالب كما سجّله على كتاب (الذكرى) لوالده أنّه ولد في شهور سنة أربع وثلاثين وسبعمائة^(٣).

وعلى هذا النصّ اعتمد مترجموه. قال السيد حسن الصدر: «تولّد رضيّ الله عنه سنة أربع وثلاثين وسبعمائة بلا خلاف»^(٤).

(١) أمل الآمل، ج ١ ص ١٠٤.

(٢) أيضاً، ص ١٠٥.

(٣) رياض العلماء، ج ٥، ص ١٨٩.

(٤) تكملة أمل الآمل، ص ٣٦٥.

إلاَّ أنَّ العالم الديني السُّني شمس الدين محمد بن محمد ابن الجزري المتوفى سنة ٨٣٣ هـ / ١٤٣٠ م ذكر أنَّه ولد بعد العشرين وسبعمائة^(١).

وقد استظهر بعض الباحثين، وهو رضا المختاري - إعتماًداً على تاريخ سفر الشهيد إلى مدينة الحلة سنة ٧٥٠ هـ / ١٤٤٩ م، واستحصاله على الإجازات في تلك السن المبكرة، والأوصاف العلمية التي خصَّه بها أساتذته - أنَّ تاريخ ولادته يُرجَّح أن يكون حوالي سنة ٧٢٤ هـ / ١٣٢٤ م^(٢).

بينما إعتبر السيد حسن الصدر أنَّ نبوغ الشهيد بهذه السن المبكرة من المميزات الشخصية التي تبهر العقول عند التأمل^(٣).

ويترجَّح لدينا أنَّ تاريخ ولادته المكتوب بخط ولده رضي الدين هو ألصق بسنة ٧٢٤ هـ / ١٣٢٤ م منه إلى سنة ٧٣٤ هـ / ١٣٣٤ م لتكون الأحداث التي إرتبطت بالشهيد أوائل سني حياته أقرب إلى الواقعية.

في ظلِّ زعامة فخر المحققين

هاجر الشهيد الأول في أوائل أيام شبابه إلى مدينة الحلة للدراسة فيها. وكانت الحلة يومذاك ما زالت مزدهرة بنشاطها العلمي تحت زعامة فخر المحققين ابن العلامة الحلِّي.

وكانت الحلة قد مرَّت بتغيّرات سياسية منذ وفاة السلطان المغولي أبي سعيد سنة ٧٣٦ هـ / ١٣٣٥ م حيث استولى عليها الشريف أحمد بن رميثة ابن أبي نُمي، المقتول سنة ٧٤٠ هـ / ١٣٣٩ م على يد الشيخ حسن الجليري.

وفي ظل الحكم الجليري كانت المؤسسة الدينية الشيعية بمدينة الحلة

(١) غاية النهاية في طبقات القراء، ج ٢، ص ٢٦٥.

(٢) مقدمة المختاري على كتاب غاية المراد، ص ٨٤.

(٣) تكملة أمل الآمل، ص ٣٦٧.

بعيدة عن حلبة الصراع السياسي إذ لم تسجّل الأحداث أنّها كانت طرفاً في النزاعات السياسية، أو قريبة من مقاليد السلطة ومنافذها.

في وسط هذه الأجواء كانت هجرة فتى جزّين الشهيد إلى العراق عام ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م^(١)، وكان فقيه الشيعة فخر المحقّقين مهتماً بهذا الشاب المتفتح، فلازمه مستفيداً من مناهج دروسه أولاً، ومن تجربته السياسية تلك، التي خبّرها من ملازمته لوالده العلامة الحلّي طوال سنوات عديدة في ظل البلاط المغولي لإمبراطورية خدابنده الايلخانية.

ذكر الميرزا النوري: أنّ فخر المحقّقين كان من أجلّ مشايخ الشهيد وأعظم أساتذته، وأكثرهم دراسة عليه^(٢). وقد أجازته عام ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م بالرواية عنه^(٣).

كتب فخر المحقّقين على ظهر نسخة (القواعد) بعد قراءة الشهيد عليه، ما يلي: «قرأ عليّ مولانا الإمام العلامة الأعظم أفضل علماء العالم، سيد فضلاء بني آدم، مولانا شمس الحقّ والدين، محمد بن مكّي بن محمد بن حامد من هذا الكتاب مشكلاته»^(٤).

وذكر السيد محسن الأمين أنّ الشهيد الأول هاجر إلى العراق ليقراً على العلامة فوجده قد تُوفي، فقرأ على فخر المحقّقين تيمناً، وتبركاً، ولعلّه كان أفضل منه بدليل ما حُكي عن فخر المحقّقين أنّه قال: «إستفدتُ منه أكثر مما إستفاد مني»^(٥).

(١) الصدر، تكملة أمل الآمل، ص ٣٦٥.

(٢) المستدرک، ج ٣، ص ٤٥٩.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٧٧.

(٤) الخوانساري، ج ٧، ص ٤.

(٥) خطط جبل عامل، ص ٨٠.

والواقع يشهد بخلاف ذلك فوفاة العلامة الحلّي كانت قبل ولادة الشهيد الأول بما يزيد على ست سنوات على القول المشهور، أو أنّ عمر الشهيد كان سنتين عند وفاة العلامة على القول الآخر.

أمّا فخر المحققين فكان في أوج زعامته الدينيّة، ويبلغ من العمر يومذاك ثمانية وستين عاماً، أمّا الشهيد فكان لا يزال يرفل في سني شبابه الفتيّة الأولى.

ولا يستغرب نقل مثل هذه المتوارثات المسموعة، كما سبق نقل ما يُشبه هذه الواقعة بين نصير الدين الطوسي وتلميذه العلامة الحلّي عندما نسبت المصادر الشيعيّة أنّ أستاذه الطوسي كان قد تتلمذ عليه في العلوم الفقهيّة، في الوقت الذي تتلمذ العلامة عليه في العلوم العقلية والفلسفية.

وكلا هاتين المقولتين عاريتان عن الصحة.

غادر فتى جزّين مدينة الحلة عام ٧٥٨هـ / ١٣٥٦م متوجّهاً إلى بلاد الشام، وقد أقام في مدينة بغداد برهةً من الزمن استجاز بعض علمائها. فممن استجازهم في بغداد شمس الأئمة محمد بن يوسف القرشي الكرمانى الشافعي (٧١٧ - ٧٨٦هـ / ١٣١٧ - ١٣٨٤م)، ومؤلف كتاب (الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري)^(١). وشمس الدين أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن المالكي المدرّس بالمدرسة المستنصرية ببغداد، ذكره في بعض إجازاته^(٢)، وشمس الدين محمد بن عبد الله البغدادي الحنبلي، روى عنه صحيح البخاري، وقرأ عليه كتاب الشاطبيّة^(٣).

(١) ذكر إجازته التي حرّرها للشهيد سنة ٧٥٨هـ / ١٣٥٧م المجلسي في (بحار الأنوار، ج١٠٧، ص ١٨٣).

(٢) البحار، ج١٠٧، ص ٢٠٠.

(٣) بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٩١.

ثم تنقل في دمشق، القاهرة، مكة، المدينة، والقدس^(١). ورجع إلى جزين قريته التي غادرها قبل ما يقرب عقداً من الزمن. وقد ذكر أنه يروي عن أربعين شيخاً من مشايخ علماء السنة في بعض ما كتبه من الإجازات^(٢).

العودة إلى جزين

بدأ نشاط الشهيد ممتداً على أكثر من محور، إلا أن الجامع لكل هذه النشاطات هو العمل الثقافي. فقد أسس مدرسة في جزين لتدريس العلوم الدينية على كافة المستويات، وتخرج الطلبة المتخصصين في المجالين الديني والاجتماعي.

حاولت النصوص أن تصوّر جميع الصراعات القائمة بين الدول في هذه المرحلة بالذات، وفي المراحل السابقة لها واللاحقة أيضاً، على أنها صراعات قائمة على الاختلاف المذهبي الإسلامي.

من هنا كانت مشاهد واقعة كسروان، قبل هذه الفترة، قد تركزت على الصراع المذهبي بشكله الحاد، حيث تضخم دور شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتك بالشيعة، وقتلهم.

كما صوّرت المنقولات (المنسوبة إلى ابن الأثير، وغيره) نماذج من الفتك الطائفي ضد الشيعة في دولة المماليك بعرض صور لمقتل بعض

(١) ذكر الشهيد في إجازته المؤرخة ٧٧٠هـ لتلميذه الشيخ شمس الدين محمد بن تاج الدين عبد العلي ابن نجدة الكركي (ت: ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م) أن من مشايخه الذين يروي عنهم شهاب الدين أبو العباس أحمد بن الحسن الحنفي النحوي (المُلَقَّب بملك النُحاة) فقيه الصخرة الشريفة ببيت المقدس، (بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٩٣).

(٢) أمّا مصنفات العامة ومروياتهم فأني أرويهما عن نحو من أربعين شيخاً من علمائهم بمكة والمدينة، ودار السلام (بغداد)، ومصر، ودمشق، وبيت المقدس، ومقام الخليل إبراهيم عليه السلام. (بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٩٠).

الشخصيات ذات الألقاب الكبيرة، (غالباً ما تكون أسماءاً موهومة، أو شخصيات غير معروفة).

نُقل أنه في سنة ٧٤٤هـ / ١٣٤٣م قُتل في دمشق الحسن بن محمد بن أبي بكر بن أبي القاسم الهمداني الدمشقي السكاكيني ، وفي سنة ٧٥٥هـ / ١٣٥٤م قُتل علي بن أبي الفضل بن محمد بن الحسين ابن كثير الحلبي .
كما قُتل سنة ٧٦٦هـ / ١٣٦٥م محمود بن إبراهيم بن محمد الشيرازي .
ويتشابه مقتل هؤلاء جميعاً في التهمة، وطريقة الفتك الجماهيري بهم .
أمّا التهمة فكانت سب الشيخين (أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب)، وقد وقعت هذه الحوادث المتفرقة كلها في زمن سلطة المماليك البحرية الأتراك .
أمّا طريقة الموت فكانت بقطع الرأس، ثم إحراق الجثة في محفل جماهيري عام .

قال ابن كثير في حوادث عام ٧٤٤هـ ما يلي : «صبيحة يوم الاثنين ٢١ جمادى الأولى قُتل بسوق الخيل الحسن بن الشيخ السكاكيني»^(١) .
وذكر العسقلاني : قُتل بضرب عنقه في دمشق بعد ثبوت رفضه، وتكفيره للشيخين عند القاضي شرف الدين المالكي^(٢) .

وقال ابن كثير في حوادث سنة ٧٥٥هـ: يوم الاثنين ١٦ جمادى الأولى اجتاز علي ابن أبي الفضل بجامع دمشق، وهو يسب أول من ظلم آل محمد، ولم يصل على الجنازة، فلما فرغنا نبهت عليه الناس فأخذه، وكان قاضي القضاة الشافعي في تلك الجنازة حاضراً فجئت إليه، واستنطقته من الذي ظلم آل محمد؟ قال: أبو بكر، وشم الخلفاء، فسجن . ثم استحضره المالكي، وجلده، وهو يصرخ بالسب . ثم كان يوم الخميس ١٩ عقد له مجلس

(١) التاريخ الصحيح يصادف يوم الأحد (وليس الاثنين) الموافق ١٣ تشرين الأول ١٣٤٣م .

(٢) الدرر الكامنة، ج ٢، ص ١١٩ .

بحضور القضاة الأربعة فحكم المالكي بقتله، فُضِرْتُ عَنْقُهُ، وأُحْرِقَ، وُطِيفَ برأسه.

وقد ناظرته، وإذا عنده شيء، وقد تَلَقَّى عن أصحاب ابن مُطَهَّر أشياء في الزندقة^(١).

وذكره العسقلاني مرتين في الدرر الكامنة^(٢). وقال ابن كثير: إنَّه كان من أهل الحلة، وأنَّه من تلاميذ العلامة الحسن بن يوسف المطهر الحلِّي.

وقال ابن كثير في حوادث سنة ٧٦٦هـ عند الحديث عن أحد علماء دمشق، وهو الشيخ محمود بن إبراهيم بن محمد الشيرازي: ظهر عليه الرفض فسجنه القاضي الحنبلي أربعين يوماً، فلم ينفع ذلك، وما زال يصرِّح بلعن الشيخين فوجدَ يوم ١٧ ربيع الأول في أول النهار بالجامع الأموي يسب الشيخين، ويصرِّح بلعنهما. أخذَ إلى ظاهر البلد، وضربت عنقه، وأحرقته العامة، (كما فعلت بالذي قبله سنة ٧٥٥هـ).

وكل هذه المنقولات لا يمكن الاعتماد على وثاقتها، لأنَّها تحملُ عناصر تهافتها معها.

ومن سياق الأحداث التاريخية غير الموثَّقة، فإنَّ النصوص حاولت أن تُشكِّلَ تصوُّراً للتركة الثقيلة التي خلَّفتها الدول الشيعة المنهارة في بلاد الشام، وعهود القهر الطائفي الذي أصاب الشيعة بكافة فصائلها الإسماعيلية، النصيرية، والامامية الاثني عشرية، حتى أصبح الشيعة - كما تصوّر الروايات - في مناطق عديدة يتظاهرون باعتناق المذاهب السنية، خصوصاً أهل الساحل (ساحل البحر الأبيض المتوسط) المتسننين الذين كانوا طُعمة للصراعات السياسية التي تنشب بين أصحاب النفوذ من نواب المقاطعات.

(١) البداية والنهاية (حوادث سنة ٧٥٥هـ).

(٢) الدرر الكامنة ج ٣، ص ١٠٩، ص ١٦٨.

ومرّة أخرى، فإنّ مثل هذه النصوص يكتنفها الغموض، وعدم الوثاقة.

وبناءً على مثل هذه المنقولات يمكن أن يُقال إنّ الشهيد بدأ بحمل أعباء هذه التركة في محاولة لإعادة الهوية المفقودة للشيعة في بلاد الشام، واستردادها بعد سنيّ القهر التي عانوا منها طويلاً.

ويبدو - ضمن هذا السياق - من نسخة توقيع صادرة عن نواب السلطنة المملوكية في ٢٥ جمادى الآخرة سنة ٧٦٤هـ / ١١ نيسان ١٣٦٣م أنّ الوجود الشيعي في هذه المرحلة بالذات كان قد أصبح له إمتداد يقوم به رجال مدرّبون على العمل الاجتماعي، وأصبحت الحركة الشيعية تعبّر عن نفسها بعد سنيّ الاضطهاد التي لازموها طوال هذه الفترة.

وقد تضمّن نصّ (الأوامر والنواهي الدينيّة) تحذيراً للشيعة، وتأكيداً على إباحة دمائهم بنصّ القرآن بسبب معتقداتهم، إلّا أنّ (النصّ) أرجأ توجيه العساكر إليهم واستباحتهم بعد صدور هذا التحذير لهم. ويبدو أنّ الامتداد الشيعي كان في هذه السنة بالذات قد أصبح له كيان يمكن الإشارة إليه.

جاء في نصّ الأوامر والنواهي: «بلغنا أنّ جماعةً من أهل بيروت وضواحيها، وصيدا ونواحيها، وأعمالها المضافة إليها، وجهاتها المحسوبة عليها، ومزارع كل من الجهتين وضياعاها، وأصقاعها، وبقاعها قد انتحلوا هذا المذهب الباطل، وأظهروه، وعملوا به وقرّروه، وبثّوه في العامّة ونشروه، واتخذوه ديناً يعتقدونه، وشرعاً يعتمدونه، وسلوكاً منهاجه، وخاضوا لجاجه».

«وغضبنا لله تعالى أن يكون في هذه الدولة للكفر إذاعة، وللمعصية إشارة وإشاعة».

وأردنا أن نجهّز طائفة من عسكر الإسلام، وفرقة من جنّد الإمام تستأصل شأفة هذه العصابة الملحدة، وتظهر الأرض من رجس هذه المفسدة.

ثم رأينا أن نقدّم الإنذار، ونسبق إليهم بالأعذار فكتبنا هذا الكتاب ليُقرأ على كافتهم، ويُبلّغ إلى خاصتهم وعامتهم، يُعلمهم أن هذه الأمور التي فعلوها، والمذاهب التي انتحلوها، تُبيح دماءهم وأموالهم، وتقتضي تعميمهم بالعذاب واستئصالهم».

إنّ الاتهامات التي استند عليها (النصّ) في إباحة دماء الشيعة وسلب أموالهم هي اتهامات عامة غير محددة، وأخرى خاصّة ومحددة.

فمن الاتهامات العامة :

١ - الفرية على كتاب الله، وتفسيره بخلاف المراد، والتّجّء على تأويله بما لم يُرده الله، ولم يرد عنه، (فإنهم افترّوا على الله كذباً قدّمهم وإباح دّمهم . وقال لسان حال أمرهم أرى قدّمهم أراق دمهم، وهان دّمهم فيها ندمهم).

٢ - الخروج عن جادة الصراط المستقيم .

٣ - الكفر الصراح الذي يبيح القتل على فاعله .

أمّا الاتهامات الخاصة فهي أنّ الشيعة :

١ - يسبون أصحاب النبي (عليه أفضل الصلاة والسلام)، ويدّعون أنهم شيعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وهو بريء منهم، منزّه عما يصدر عنهم، (وسبّ الصحابة رضوان الله عليهم مخالف لما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من تعظيمهم ومخالفته عليه السلام فيما شرّعه من الأحكام الموجبة للكفر).

٢ - يستحلّون دم أهل السُنّة من المسلمين .

٣ - يستبيحون نكاح المتعة ويرتكبونه . (ونكاح المتعة منسوخ، ومن ارتكبه بعد علمه بتحريمه واشتهاره فقد خرج عن الدين برّد الحق وإنكاره، وفاعله إن لم يُتّب فهو مقتول).

٤ - يجمعون بين الأختين في النكاح .

٥ - يأكلون مال مخالفيهم ، وينتهبونه^(١) .

وقد رجّح جعفر المهاجر أن يكون تاريخ صدور هذا الفرمان هو ٧٨٤هـ / ١٣٨٢م^(٢) ، معتمداً على نصّ أورده ابن يحيى في تاريخ بيروت ينصّ على أنّ والده الأمير يحيى بن زين الدين صالح أمير الغرب جرت عليه حركة ردّية من والي الشام بيّدمر الخوارزمي لمّا تحركت الشيعة في بيروت ، وأظهروا القيام بالسُّنة .

وظنّ المهاجر أنّ بيدمر لم يل الشام إلّا في سنة ٧٨٠هـ / ١٣٧٨م ، والأمير يحيى صدر منشور إقطاعه (أي صار أميراً مسؤولاً تجاه السلطة المركزية في دمشق) في سنة ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م .

إلّا أنّ بيدمر الخوارزمي كان قد تولّى ولاية الشام عدّة مرّات أولها كان في عام ٧٦١هـ ، ٧٦٣هـ ، ٧٧٥هـ ، ٧٨٠هـ ، ٧٨٣هـ ، ٧٨٦هـ ، وتختلف سنّي حكمه ، فيعزل في بعضها ثم تُردّ له الولاية مرّة أخرى .

ولا يخفى أنّ حال هذا (النصّ) في وثاقته كحال النصوص الأخرى التي لا يمكن التسليم بها ، لما تتضمنه من مفردات ، واتهامات خارجة عن صراعات تلك المرحلة أولاً ، ولتهافت مضامينها ثانياً ، وأنها لا يمكن أن تصدر عن سلطة رسميّة ثالثاً .

وبناءً على فرضيّة وثاقة «نصّ الأوامر والنواهي الدينيّة» ، فإنّ طبيعة الأحداث لم تتعدّ (التحذير) . فقد بقي النشاط الشيعي قائماً طوال السنين القادمة التي تزخر أحداث المماليك فيها بالمشاكل الداخلية ، والتغيرات

(١) القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج ١٣ (القاهرة ، ١٩٢٨م) ، ص ١٣-٢٠ .

(٢) الهجرة العاملة ، ص ٧٥ .

الإدارية، وتقلّب النواب الحاكمين عن مناصبهم تبعاً لمتغيرات الحكم المركزي في مصر.

أصبح نشاط الشهيد في السنوات القادمة أكثر امتداداً مما كان عليه في السابق، ولم يكن عمله هذا إلا محاولة لتجميع القوى الشيعية، وإعادة هويتها المفقودة التي سلبتها الأنظمة السياسية في الدولتين الأيوبيه والمملوكية.

ويُعيدُ موقفُ الشهيد هذا، موقف سلفه الشيخ المفيد - أيام العهد البويهى - الذي عانى الشيعة فيه من ضياع الهوية العقائدية التي اختلطت في زحمة التيارات المتناقضة ابتداءً من التيارات الكلامية، وانتهاءً بتيارات الغلاة وغيرهم، كما صوّرت المنقولات حالة تلك الفترة التاريخية الملتفة بالغموض والتحريف.

إلا أنّ الضياع الذي أصاب الشيعة في بلاد الشام، بناءً على هذه الفرضية، كان ضياعاً سياسياً بحثاً مصطبغاً بالصبغة المذهبية التي يظهر أثرها ويشتدّ في المواقف المتعلقة بالسلطة والحكم، ويخبو أوارها في حالات الهدوء السياسي، وسيطرة الدولة على الأوضاع.

ويبدو أنّ سني السبعينات الهجرية (٧٧٠هـ) كانت قد شهدت نشاطاً كبيراً للشهيد في مشروعه الذي يهدف إلى (توحيد الطائفة الشيعية)، فقد نشر المدارس، في المناطق المختلفة، وعيّن الوكلاء في مساجد البلدان وقراها، وفرض جباية الزكاة والخمس على أتباعه في محاولة لتنظيم قواعد المؤسسة الدينية.

وقد إستظهر الفقيه المعاصر السيد محمد باقر الصدر أنّ بسط ذراع الفقيه بتعيين الوكلاء، وما يتعلق من جباية الموارد المالية هو أول تطبيق عملي، من الناحية التاريخية، كان الشهيد الأول قد إتبعه لإنشاء كيان مترابط في تاريخ الزعامة الشيعية^(١).

(١) الصدر، المحنة، (قم، ١٩٨٢م)، ص ٤٢.

وقد لاحظ الشيخ زين الدين الجُبعي العاملي الملقب بالشهيد الثاني، المقتول سنة ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م عند شرحه لكتاب (اللمعة الدمشقية) أنَّ الشهيد الأول رأى لزوم دفع الأخماس إلى (نائب الإمام)، أي الفقيه الجامع لشرائط الحكم^(١).

ويبدو أنَّ هذه العبارة الفقهية قد استُعملت لأول مرة على لسان الشهيد الأول من بين فقهاء الإمامية.

وقد استظهر البروفيسور Madelung أنَّ لقب (نائب الإمام) أول ما ظهر خلال العصر الصفوي إعتماً على (الفرمان) الذي أصدره الشاه طهماسب الكبير إلى الشيخ المحقق الكركي، والذي لقَّبه فيه بنائب الإمام^(٢).

ويمكن الجمع بين النصين أنَّ هذا اللقب ظهر نظرياً في النصوص الفقهية قبل قيام الدولة الصفوية بما يقرب من القرن ونصف القرن من الزمن، أما استعمال اللقب فإنه لم يطبق عملياً قبل مرحلة الصفويين.

وقد وردت في المصادر غير الشيعية ما يؤيد صحة هذه الاستنتاجات، فقد إعتبر مؤرخٌ سنيٌّ كبير أنَّ من أسباب مقتل الشهيد الأول أنه كان مرتبطاً بهذا التحرك عندما شرع بالعمل في منطقته الجبلية بعيداً عن أعين السلطان في دمشق، وعيَّن له نواباً على المناطق في طرابلس، وغيرها^(٣).

وبمقدار ما في هذا النص من صحة، إلّا أنَّ الشهيد الأول، كان قد أصبح رقماً في معادلة سلطة المماليك البحرية (الأتراك)، فلم يستطع نواب دمشق إلّا التعامل معه على أساس يضمن الحرية المعتدلة له ولاتباعه مقابل الحفاظ على مصالح الدولة الأمنية، بل أصبح جزءاً من تشكيلة السلطة

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٧٩.

(٢) Madelung, W., Authority in Twelver Shi'ism in the absence of the Imam, p.186.

(٣) شذرات الذهب، ج ٦، ص ٢٨٤.

المملوكية (التركية) ومن المحافظين عليها، وعلى أمنها.

أما مقتله فلم يكن قد تمَّ على يد السلطة المملوكية التركية التي تحالف معها، وإنما كان قد تمَّ على يد المماليك الشراكسة الذين أسقطوا حلفاءه الأتراك، واستولوا على بلاد الشام بعد تسلّم الظاهر برقوق زمام السلطة في مصر.

شهدت سنوات الثمانينات الهجرية (٧٨٠هـ) ازدهاراً للشيعة وتشكّلهم كقوة يُحسب لها حساب بقيادة الشهيد الأول.

ونظراً للعلاقة بين الشهيد، ونوّاب دمشق فقد إتخذ الشهيد في السنوات الأخيرة من حياته دمشق محلّ إقامة له، وكان من الشخصيات التي يتعامل معها رجال الدولة على وفق المسؤوليات الرسميّة.

وقد ظهر في نصّ معاصر منسوب لمؤرخ لتلك الفترة ما يؤكد على هذه النتيجة^(١).

ومن خلال ما نُقل من تأليف رسالته الفقهيّة «اللمعة الدمشقية» التي ألّفها سنة ٧٨٢هـ / ١٣٨٠م، والتي يدلُّ عنوانها على أنّها كُتبت بدمشق كما نصّ على ذلك مترجموه أيضاً، فإن المنقولات الشيعة المتوارثة أوردت أنّ كتابة (اللمعة) تمّت في سبعة أيام فقط، ولم يدخل على الشهيد أحدٌ من علماء دمشق السُّنين خلال مدّة التأليف.

إلا أنّ هذه المنقولات لم تتوصل إلى حلّ لغز توافد علماء السُّنة (الرسميين) على الشهيد في تلك الفترة الزمنية، التي قيل إنّ مجلسه اليومي لم يكن يخلو منهم أبداً.

(١) يقول الأمير صالح بن يحيى: «لما تحركت الشيعة ببيروت وأظهروا القيام بالسُّنة، ومعهم مرسوم سلطاني، وكانوا في الباطن قائمين بمذهب أهل الشيعة، جرت في بيروت بذلك حركة ردّية»، (تاريخ بيروت، ص ١٩٥). مما يؤكد على أنّ النشاط الشيعي الذي يتزعمه الشهيد كان مجازاً من قبل المماليك أنفسهم.

نقلت المصادر الشيعية أنَّ مجلس الشهيد بدمشق لم يكن يخلو من علماء الجمهور (السُّنة) لخلطته بهم، وصحبته لهم. ونُقل عن الشهيد نفسه أنَّه قال: «لَمَّا شرعْتُ في تصنيف الكتاب كنتُ أخاف أن يدخل عليَّ أحد منهم فيراه. فما دخل عليَّ أحدٌ منذ شرعْتُ في تصنيفه إلى أن فرغتُ منه».

وعلق شارح اللمعة زين الدين الشهيد الثاني على هذه الرواية التي أوردها في مقدمة شرحه على الكتاب بقوله: «كان ذلك من خفي الألفاف، وهو من جملة كراماته، قدس الله روحه، ونور ضريحه»^(١).

واعتماداً على هذه المنقولات وردت في بعض المصادر الشيعية أنَّ الشهيد كان يقوم بتدريس كتب الفقه السُّني، ويتجنب تدريس الكتب الشيعية إلا في بعض الأوقات المخصوصة والأماكن التي لا يصلها أحد.

ونصَّ الرواية التي نقلها الأفندي هي على هذه الشاكلة:

كان الشهيد يشتغل بتدريس كتب المخالفين (أي الكتب الفقهية السُّنية)، ولم تحصل له فرصة لتدريس كتب الشيعة لشدة التقية، إلا في الليل بقدر ما بين المغرب والعشاء، فكان يُدرّس في تلك الشدة حين الخلوة في بيت معين عمله تحت الأرض^(٢).

والرواية وإنْ إعتمدت جانباً من أسلوب المبالغة والتهويل، وعدم المُعاصرة، إلا أنَّها تكشف عن علاقة الشهيد الرسمية بجهاز السلطة المملوكية الحاكمة.

وبالرغم أنَّ المصادر لم تُشر إلى تقلد الشهيد لأي منصب رسمي، إلا أنَّ وظيفته في المناطق الشيعية الخاضعة لسلطته الروحية جعلته من الشخصيات

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ١، ص ٢٣.

(٢) الأفندي، ج ٥، ص ١٨٩.

المتنفذة التي يرقى عملها إلى عمل (العَمال) الذين كانت الدولة تعينهم في المناصب الرسمية في بعض المقاطعات .

أوردت المصادر الشيعية أنَّ التهمة التي ألصقت بالشهيد الأول لدى السلطة المملوكية الشركسية من قبل المرتدين عليه ، أو المختلفين معه هي أنَّه كان (عاملاً) أي من ذوي المناصب الرسمية في الدولة المملوكية التركية ، مما يكشف أنَّ سلطته على المنطقة كانت بإقرار من المماليك الأتراك أنفسهم .

وقد ورد النص على هذه الصيغة : «تَعْصَبَ جماعة كثيرون (ضد الشهيد) بعد أن حُبَسَ في القلعة الدمشقية سنة كاملة ، وكان سبب حبسه أن وشي به تقي الدين الجبلي الخيامي بعد ظهور أماراة الارتداد منه ، وأنَّه كان عاملاً»^(١) .

وقد حار بعض المؤرخين للوصول إلى هذه الكلمة ، فظنَّ السيد محسن الأمين أنَّ سياق الجملة يقتضي أنَّ تكون الكلمة (عاملاً) محرّفة من كلمة (عاملياً) لأنَّ تقي الدين الخيامي كان أحد أبناء جبل عامل ، كما يظهر ذلك من لقبه . والخيامي هي إحدى قرى جبل عامل أيضاً .

وهذا التفسير لا علاقة له بمضمون الرواية التاريخية المنقولة .

وحاول الشيخ جعفر المهاجر أن يستظهر من النص الذي أورده القلقشندي : (أنَّ لقب العامل يقع على الأمير المتولي العمل) ، إلى أنَّ تهمة (العامل) التي ألصقت بالشهيد كانت نتيجة لصلته بالسلطان علي بن المؤيد ، التي اعتبرها الوشاة نوعاً من تولّي العمل له ، خصوصاً أنَّ ابن المؤيد كان قد فتح أبواب خراسان لتيمورلنك عدو المماليك اللدود^(٢) .

(١) البحراني ، ص ١٤٦ .

(٢) الهجرة العاملة ، ص ٧٠ .

وهي نفس المقولة التي إستظهرها من قبل الدكتور كامل مصطفى الشبيبي^(١).

ومن خلال هذا التفسير لكلمة (عامل) استوحى المهاجر تفسيراً معاصراً لهذه الكلمة يُقربها إلى كلمة (عميل) التي تُطلق على مَنْ يقوم بعمل لمصلحة دولة أجنبية فيقال في العبارات: «عميلٌ لدولة أجنبية، أو عميل من عملاء الاستعمار، أو عميل مزدوج»، وما إلى ذلك من الاستعمالات لهذا اللفظ.

إلاَّ أنَّ النصوص التاريخية، التي نُقلت في محاكمة الشهيد، وإدانته لم تُورد أية تهمة تتعلق بعلاقة الشهيد مع سلطان خراسان ابن المؤيد.

أمَّا مكاتبة ابن المؤيد للشهيد، والتي سيأتي الحديث عنها، فكانت قبل سيطرة تيمورلنك على بلاد خراسان، وليس بعدها.

وقد بقي الشهيد مستقراً بدمشق طوال هذه الفترة الزمنية، وآخر تأريخ يدلُّ على وجوده فيها هو يوم الأربعاء الثاني عشر من شهر رمضان سنة ٧٨٤هـ، أي قبل استيلاء المماليك الشراكسة على مقاليد السلطة في مصر بأسبوع واحد.

وقد ظهر ذلك في إجازة منحها الشهيد للشيخ زين الدين علي بن الخازن الحائري أحد مشايخ الرواة المعتمدين، بدمشق كما صرح الشهيد نفسه بذلك^(٢).

المواجهة مع المماليك الشراكسة

إبتدأت صفحة جديدة في نشاط الشهيد بعد وصول المماليك الشراكسة إلى السلطة في القاهرة. فقد تكتل الأمراء المماليك الأتراك في بلاد الشام ضد

(١) الصلة بين التصوف والتشيع، ج ٢، ص ١٤١.

(٢) يُراجع نص الإجازة في روضات الجنات، ج ٧، ص ٨-٩.

السلطان برقوق، وأصبحت الممالك في بلاد الشام منقسمة فيما بينها في تأييد السلطة الجديدة أو عدمه^(١).

إنَّ مملكة دمشق التي كانت تحت سلطة الأمير بَيدمر الخوارزمي^(٢) في أيام الحكم الجديد سارعت لتأييد برقوق، ومال الأمراء التنوخيون إلى جانب دمشق في دعم السلطة الشركسية.

أمَّا مماليك كسروان من التركمان، ومماليك طرابلس من الأتراك فوقفوا ضدها.

كما كانت الحركة الشيعية التي تزعمها الشهيد الأول هي أولى الحركات المعارضة للسلطة في القاهرة.

نهض الجزيئيون بقيادة الشهيد الأول ضد الحكم المملوكي الجديد، ويبدو أنَّ الشيعة في جزيين كانوا قد توحدوا تحت قيادة الشهيد، إلا أنَّ الشيعة في المناطق الأخرى، خصوصاً مناطق الجبل، والمناطق الساحلية (ساحل البحر الأبيض المتوسط) لم يكونوا قد تكتلوا تحت زعامة واحدة، إنما كانت آراؤهم غير متفقة فيما بينهم في تأييد السلطة المملوكية الجديدة، أو معارضتها^(٣).

كان الشيعة بشكل عام قد أظهروا ولاءهم للشهيد الأول في ظل حكومة

(١) قسّم المماليك بلاد الشام إلى ست ممالك؛ (مملكة دمشق، مملكة حلب، مملكة طرابلس، مملكة حماة، مملكة صفد، مملكة الكرك)، وكان على رأس كل واحدة من هذه الممالك (نائب سلطنة) يُعيّن من قبل السلطان في القاهرة. أمّا التنظيم العسكري والإداري فكان لكل مملكة من هذه الممالك عسكريها، ودواوينها الخاصة، وكانت القرارات السياسية التي تصدر في القاهرة يُطبقها نواب الممالك في بلاد الشام كلّ في مملكته. (صليبي، ص ١٢٩)

(٢) تولّى الأمير بيدمر ولاية دمشق للمرة الخامسة أو السادسة، وهذه هي آخر مرة يتنعم فيها بالحكم قبل مقتله على يد برقوق عام ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م. وقيل توفي مسجوناً سنة ٧٨٩هـ / ١٣٨٧م. (إبن حجر، الدرر الكامنة، ج ١، ص ٥١٣)

(٣) كان الشيعة في هذه الفترة منتشرين في جزيين، وأرنون، وصور، كما كانوا منتشرين في المنطقة الممتدة بين جبيل، وبيروت. أمّا مدينة بعلبك فكانت هي الأخرى مدينة شيعية.

كما ذكرت المنقولات أن النصيرية كانوا قد انتشروا في منطقة الشمال (اللاذقية)، وامتدوا إلى المناطق القريبة من طرطوس، وكانت طرابلس مزيجاً منهم، ومن السّنة أيضاً.

المماليك الأتراك التي كانت داعمة لمشروعه السياسي .

أمّا انقلاب شيعة الجبل عليه - كما نقلت الأخبار ، فبدلٌ على أنّ طاعتهم له كانت طاعة متغيّرة طبقاً للتقلّبات السياسية ، وليست طاعة صادرة عن سلطة دينية عُليا يخضع لها القطاع الشيعي بكلّ فصائله . وهذا ما يُميّز شيعة (جزّين) والمناطق المحيطة بها عن شيعة المناطق الأخرى بضميمة أهل السواحل الذين لجأوا - قبل هذه المرحلة على فرض صحّة المنقولات - ، للتظاهر باعتراف المذهب الشافعي تخلصاً من الظلم الذي قد يقع عليهم من قبل خصومهم المذهبيين .

إنّ تمرد القطاع الشيعي على نفسه في ظل الظروف السياسية الجديدة يوضّح ، دون أيّ شك ، أنّ الزعامات الشيعية غير الدينية (الاقطاعية) كانت مختلفة مع الشهيد ، إلّا أنّ هذا الخلاف لم يظهر على السطح بسبب سلطة المماليك (الأتراك) ، التي كان الشهيد متنفّذاً فيها .

وبعد قضاء المماليك الشراكسة على هذا الحكم أخذ الخلاف حجمه الطبيعي في المواجهة المسلحة التي وقعت بين الأطراف الشيعية المختلفة على تقاسم النفوذ .

معركة الشهداء

لم تُشر المصادر التاريخية إلى مواجهة عسكرية جرت بين حكومة المماليك الجديدة ، وبين المقاطعات الشيعية إلّا أنّ الذي حصل ، حسب النصوص التاريخية ، أنّ معركة طاحنة قد وقعت داخل الكيان الشيعي نفسه متمثلاً بالشهيد الأول من جهة ، وبعض الشخصيات المتنفذة التي كانت متحالفةً معه ، أو من التي لم تكن متحالفة .

إنّ الاختلاف في قبول السلطة الجديدة وعدمها هو الذي هيأ لمثل هذه المعركة .

وقعت المعركة التي سُمّيت بـ (معركة الشهداء) في الشهور الأولى من

سنة ٧٨٥هـ / ١٣٨٣م في قرية النبطية الفوقا - التي تقع جنوب جزين - ، وليس هناك أي تفصيل عن هذه المعركة ، وعن المدة التي إستغرقها الطرفان في القتال . إلا أن نتيجة المعركة - حسب ما ورد في النصوص المنقولة - كانت إنتصاراً للشهيد الأول على خصومه المرتدين عليه ، ومقتل زعيمهم الشيخ محمد الياوش^(١) . وقد تكبد الطرفان خسائر بشرية كبيرة .

ويذكر السيد محسن الأمين (ت : ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م) أن قبور شهداء تلك الواقعة لا تزال معروفة في جبل عامل ، قرب النبطية الفوقا^(٢) .

كما ذكر باحث آخر ، هو الشيخ جعفر المهاجر ، أن المقبرة التي ضمت رفاتهم تتسع لقبور يصل تعدادها بين الألفين أو الثلاثة آلاف قبر^(٣) .

ذكرت المصادر الشيعية أن الشيخ محمد الياوش كان من تلامذة الشهيد الأول ، ثم صرّحت هذه المصادر أنه انقلب على أستاذه الشهيد بعد انحراف في عقيدته وادعائه النبوة ، وممارسته السحر والشعوذة^(٤) .

(١) ذكر الآصفي أن الشهيد اتصل بالبلاط المملوكي وأقنعه بضرورة محاربة الياوش ، فجهّزت حكومة دمشق جيشاً ، واصطدموا بمعسكر الياوش بمقربة من النبطية الفوقا ، فقتل الياوش ، (مقدمة الآصفي على كتاب اللعة الدمشقية ، ص ١٣٧) ، ظناً منه أن الحادثة كانت قد وقعت في فترة المماليك الأتراك (البحرية) . إلا أن النصوص الواردة تؤكد على أن المعركة وقعت زمن تولي برقوق السلطة . كما لا يوجد نصّ تاريخي يُشير إلى ذلك .

(٢) خطط جبل عامل ، ص ٢٤٢ .

(٣) المهاجر ، ص ٧٢ .

(٤) أورد الخوانساري نقلاً عما أسماه (عن بعض الحواشي المعتبرة على شرح اللعة) ، ما يلي : عند بلوغ الكلام في باب المحرمات من المكاسب إلى قول المصنف (رحمه الله) : «وتعلّم السحر» ، ثم إتباعه من الشارح المرحوم بقوله : ولا بأس بتعلّمه ليتوقّى به ، أو يدفع سحر المتنبيّ به ما صورته كما دفع المصنف (قُدّس سرّه) نبوة محمد الياوش (الجالوشي) لمّا ادعى النبوة في جبل عامل ، وبلغ أمره ما بلغ ، فقتله المصنف (قُدّس سرّه) في سلطنة برقوق بعد إبطال سحره .

وفيه من الدلالة على عظم قدر الرجل ، وجلالة شأنه ، ونفاذ كلماته الصادرة في تلك المملكة ما لا يخفى . مضافاً إلى دلالة كثرة حاسديه ومعانديه ، واشتهار رأيه المنير بين العرب والعجم ، وأهل المشرق والمغرب من العالم . (الخوانساري ، ج ٧ ، ص ٤) .

ونُقل في هذه المصادر أيضاً - في محاولة للنيل من الياوش - أنَّ الشهيد وقع بيده أحد كتب السحر والشعوذة فأعطاه لتلميذه الياوش لغرض إتلافه، فأخفاه التلميذ عنه، وتعلَّم منه الشعوذة، فحاربه الشهيد، وقتله^(١).

وينتسب محمد الياوش إلى برج يالوش^(٢)، إحدى القرى الواقعة في إقليم التفاح، والذي يترجح أنَّه كان من المشايخ الملاكين الإقطاعيين، وليس من المشايخ الدينيين. وإنَّ ما نُسب إليه من تلمذته على يد الشهيد يبدو أنَّها لم تكن تلمذة بالمعنى الفعلي، وإنَّما هي نوع من إظهار التواصل الثقافي في حضور بعض محاضرات الشهيد أو دروسه العامة التي اعتاد على إقامتها في المناطق الشيعية.

لم تنته معركة الشهداء بقتل الشيخ محمد الياوش، بل تحوَّلت إلى حرب بين الشهيد وأتباع الياوش من القيادات الشيعية، ولكنها حرب من نوع آخر.

فقد كان الجو السياسي العام في منطقة الجنوب خاضعاً بشكل أو بآخر للسلطة الجديدة، وكانت حكومة دمشق تحت ولاية بيدمر الضعيفة تابعة لممالك القاهرة، أصحاب السلطة الجديدة.

وقد تقلَّد مقاليد المشيخة بعد الشيخ محمد الياوش أحد أعوانه وهو تقي الدين الجبلي الخيامي (نسبة إلى الخيام إحدى أمهات قرى جبل عامل من قرى مرجعيون) إلا أنَّ الخيامي لم يدخل في مواجهة عسكرية مع قوات الشهيد، وإنَّما - كما يظهر من سير الأحداث - أنَّ الشهيد كان قد تمَّ اعتقاله بعد معركة الشهداء من قبل السلطة دون أن تثير جدلاً كبيراً في الأوساط التابعة له.

(١) الأمين، خطط، ص ٢٤٢.

(٢) يقول الأمين: إنَّ قرية برج يالوش هي الآن من القرى الخربة، وفيها برج لا يزال قسم منه ماثلاً، وإليها ينتسب الشيخ محمد الياوش. وتبعد ميلاً عن منطقة الزريرية أو الزرارية. (خطط جبل عامل، ص ٢٤٢).

ويبدو أنَّ السلطة الجديدة، وفقاً لتسلسل الأحداث التاريخية المُتَنَاقِلة، سعت للتخلص من الشهيد بطريقة مرحلية بعد الحدّ من نفوذ أتباعه أولاً، فكانت أنَّ أودعته سجن القلعة بدمشق في محاولة لدراسة ردود الفعل التي يخلّفها هذا الاعتقال.

إلا أنَّ مسار الأحداث لم يجر لصالح الشهيد وأتباعه حيث أنَّ الدمار الذي خلّفته معركة الشهداء، وما سبّبت من المقاتل في صفوف الشيعة أثار حفيظة الشيعة الذين يقفون في الصف المقابل لجزيّن، وقائدها الشهيد الأول.

ويظهر أنَّ الأطراف السلطوية تدخّلت في الحدّ من سلطة جزيّن السياسية، فاستخدمت الذريعة المذهبية للفتك بقيادة الحركة الشيعية الثورية التي خلّفها الشهيد في نفوس أتباعه، بعد الشرخ الذي أحدثته هذه النزاعات في الوسط الشيعي عندما عجزت عن مواجهته عسكرياً قبل هذه الأحداث.

وقد نُقلَ أقدم نصّ عن هذه الحادثة رواه تلميذ الشهيد الأول، وهو الفقيه المقداد السيوري الحلّي ذكر فيه أنَّ السبب في إيداع الشهيد السجن، ثم قتله كان قد حصل بوشاية من تقي الدين الجبلي الخيامي، وأنّه كان عاملاً.

وبعد وفاة تقي الدين حلّ يوسف بن يحيى مكانه، وقد كتب هذا القائد الجديد محضراً شتّع فيه على الشهيد الأول، وكتب في ذلك المحضر سبعون شخصاً من أهل الجبل ممن كان يقول بالإمامة والتشيع، وارتدّوا عن ذلك، وكتبوا خطوطهم تعصباً مع ابن يحيى في هذا الشأن، كما كتب في المحضر نفسه أكثر من ألف شخص من أهل السواحل الشيعة الذين كانوا يتظاهرون بالتسنن، وأثبتوا ذلك عند القاضي، قاضي صيدا أولاً، ثم رُفِعَ المحضر إلى قاضي بيروت، وانتهى إلى قاضي القضاة ابن جماعة^(١).

(١) الخوانساري، ج ٧، ص ١٢.

وبناءً على الرواية الشيعية المنقولة عن تلميذ الشهيد، فقيه الحلة في زمانه، الشيخ المقداد السيوري (ت: ٨٢٦هـ / ١٤٢٣م) فإنَّ انقلاب بعض شيعة جبل عامل على الشهيد هو الذي مهَّد لإيقاعه في مورد التهلكة، والتخلص منه.

ويظهر ذلك من خلال محضر التشيع الذي وقَّع فيه سبعون شخصاً ممن يقول بالإمامة والتشييع من أهل جبل عامل ضد الشهيد الأول، كما وُضعت خطوط ما ينيف على الألف شخص من أهل السواحل الشيعية، الذين وصفتهم المصادر الشيعية بالشيعية المتخاذلة، أو الشيعة المتسنَّنة - الذين إرتدوا عن التشييع - في المحضر نفسه.

إنَّ وصف المقداد السيوري لهؤلاء الشيعة بالمرتدين عن التشييع ابتداءً من الشيخ محمد الياوش، وأتباعه تقي الدين الجبلي، ويوسف بن يحيى، وانتهاءً بالشيعة المتخاذلة - سواءً أفراد أهل الجبل السبعين، أم أهل السواحل الألف - الذين وضعوا خطوطهم في محضر التشيع ضد الشهيد الأول، هو وصفٌ لم يقبله السيد محسن الأمين، وإنَّما اعتبر ذلك ناشئاً من السعي للأغراض الدنيوية، وذكر أنَّ أهل جبل عامل لم يُسمَّع أنَّ أحدهم رجع عن مذهب الشيعة، وإنَّ صدرت منه أعظم الموبقات^(١).

وكما يُلاحظ فإنَّ الدور الذي قام به تقي الدين الجبلي، وخلفه يوسف بن يحيى في الإيقاع بالشهيد عند السلطة السياسية كان في مرحلة اعتقال الشهيد وإيداعه سجن القلعة بدمشق.

وفي هذه المرحلة بالذات لم تكن الثورة الشيعية قد استطاعت أن تفرض

(١) ذكر الأمين أنَّ هؤلاء الشيعة حملتهم الشقاوة لبعض الأغراض الدنيوية التي باعوا بها دينهم، وإنَّ قول المقداد السيوري: «إنهم إرتدوا» استبعاد منه لأنَّ يكونوا باقين على عقيدتهم، ويفعلوا هذا مع مثل الشهيد، ولكن لا استبعاد في ذلك، (خطط جبل عامل، ص ٢٤٢).

نفسها على الأحداث بعد موجات التفكك والإحباط اللذين حلّا بها.

وقد بدأ فصلٌ جديد للتخلص من قائد هذه الثورة في خطوة للقضاء على حركته المعارضة^(١).

الانتهاكات الموجهة للشهيد الأول

وجّهت كتب التاريخ للشهيد إتهامات عديدة يمكن أن تنحصر بما يلي:

١ - إنَّ الشهيد كان يُعتبر جزءاً من النظام المملوكي الرسمي الذي ما زال العديد من أمرائه - في مرحلة إعتقال الشهيد - معارضين للسلطة الجديدة. وقد أتهمَ على أنَّه كان عاملاً على المناطق التي تنفَّذ بها، والتي كانت تحت دعم المماليك الأتراك ورعايتهم له. لذلك كان في هذه المرحلة قد عيّن له نواباً على المناطق، ونظّم القوى الشيعية تنظيمًا مكنّها من أن تكون قوة يُحسب لها حساب.

٢ - التحالف مع النصيرية في الوقوف ضد السلطة المملوكية الشركسية. وكان قد سبق للشهيد أن امتد في أوساط النصيريين في طرابلس، والمناطق المتاخمة لها، كما صوّرت الروايات، في عملية

(١) ذكر الدكتور علي نقى المنزوي في تعليقه على كتاب والده أغا بزرك الطهراني (طبقات أعلام الشيعة) أنَّ فشل الشهيد في خطته إنّما نتج عن أنه كان يحارب في جبهتين (ويقصد بهما الجبهة الداخلية المتمثلة بالانقسامات الشيعية والجبهة الخارجية المتمثلة بالسلطة السياسية). فقد كتب ردوداً على بعض الشيعة المتطرفين من الأكراد أمثال الشيخ محمد اليالوشي. وكان التفرق والاختلاف هو سبب الفشل في كثير من محاولات الشيعة في التاريخ. فنراهم يحارب بعضهم الآخر على خلاف في عدد الأئمة، أو على المقدار الواجب من (التقية) والتأويل، أو في معنى العصمة، أو معنى روحانية المعاد، مع اتفاقهم في أصل هذه الآراء الفلسفية الباطنية في قبال الظاهريين المتمزتين. (الطهراني ج ٣، ص ٢٠٧. والنص لولده الدكتور علي نقى المنزوي).
إلا أنَّ الملاحظ في صراع الشهيد مع خصومه أصحاب المذهب الواحد أنه كان صراعاً سياسياً بحتاً، إتخذ من السلطة المملوكية الجديدة مبرراً للنزاع المسلح.

لاستعادة وجودهم التاريخي المضطهد، وتقريبهم إلى التشيع الأثني عشري .
كما ورد ذلك في عبارة الدمشقي أنّه : «عَيْنَ له نواباً على المناطق في
طرابلس ، وغيرها»^(١) .

وتظهر هذه الاتهامات في النص الذي نقله ابن حجر العسقلاني (ت :
٨٥٢هـ / ١٤٤٩م) في حوادث سنة ٧٨١هـ ، وكرّره في حوادث ٧٨٦هـ حيث
قال : قتل محمد بن مكّي الرافضي بدمشق بسبب ما شهد به عليه من
الانحلال ، واعتقاد مذهب النصيرية ، واستحلال الخمر الصرف ، وغير ذلك
من القبائح ، وضربت عنق رفيقه (عرفة) بطرابلس ، وكان على معتقده^(٢) .

ويظهر أنّ (عرفه) - كما يصوّره هذا النصّ - كان أحد زعماء النصيريين
الناشرين ضد السلطة في تلك الفترة .

٣ - إتهامه بالرفض ، وإطلاقه في عائشة وأبيها ، وعمر (رضي الله عنهم)
عبارات منكرة ، بل مكفرة^(٣) .

٤ - في الكتابات المعاصرة استظهر بعضُ الباحثين المتخصّصين الأكفاء ،
وهو الدكتور كامل مصطفى الشبيبي وجود صلة بين الشهيد الأول ، وعلي بن
المؤيد (سلطان خراسان) جعلت الظاهر برقوق يُظهر غيرته على الدين بعد
إكتشافه لها ، فتخلّص من خصم كان يؤلّب القوى عليه ، وأرضى الفقهاء السُنّة
بإعدام رجل كانوا يعتبرونه عدواً هادماً لعقائدهم^(٤) .

(١) شذرات الذهب ج ٦ ، ص ٢٨٤ . وذكره ابن حجر في ج ٢ ، ص ١٨١ باسم محمد بن
مكي العراقي ، وكرّر القول أنه قتل على الرفض ، ومذهب النصيرية . كما ذكر ذلك أيضاً ابن
العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي الدمشقي في (شذرات الذهب في أخبار مَنْ
ذهب ، ج ٨ ، ص ٥٠٥ دمشق ، ١٩٩٢م) . وتكررت العبارات نفسها في النجوم الزاهرة ،
ج ١١ ، ص ٣٠٣ ، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ، ج ٣ ، ص ٢٤٥ .
(٢) العسقلاني ، ابن حجر ، إنباء الغمر بأبناء العمر ، ج ١ (بيروت ، ١٩٨٦م) ، ص ٣١١ .
(٣) تاريخ ابن قاضي شهبة ، ج ٣ ، ص ١٣٠ .
(٤) الشبيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ، ج ٢ ، ص ١٤١ .

أمّا لماذا عارض الشهيد السلطة الجديدة فربما يرجع إلى علاقاته الوثيقة بنواب المماليك السابقين، وشعور الجميع بالقوة في مواجهة المماليك الشراكسة الذين لم تزل سلطتهم مستغرقة بالضعف، والمشاكل الداخلية.

وقد ظهر عنصر التمرد في صفوف المماليك الأتراك تجاه المماليك الشراكسة بعد بضع سنين من مقتل الشهيد الأول، وقد أعلن الأمير يلغا الناصري الخاصكي، والأمير تمرغا المعروف بمنطاش (قتل سنة ٧٩٥هـ / ١٣٩٣م) عن تمردهما على الظاهر برقوق فأخضعا معظم مدن بلاد الشام باستثناء قلاع دمشق، بعلبك، الكرك التي بقي عمالها تابعين لبرقوق^(١). وقد انظم إلى العصيان أمير التركمان، وأمير العربان، كما مال تركمان كسروان إلى الحركة المنطاشية، وكذلك ممالك طرابلس^(٢).

وتمكن ممالك الأتراك من خلع برقوق سنة ٧٩١هـ / ١٣٨٩م، والسيطرة على الدولة، وقيد الظاهر برقوق، إلى أحد السجون في قلعة (كرك).

إلا أنّ السلطان برقوق عاد بعد عام واحد مستعيداً مكانته في الحكم، ومنتقماً من خصومه في معركة (شقحب) - هكذا ورد إسمها -، التي وقعت بالقرب من دمشق سنة ٧٩٢هـ / ١٣٩٠م^(٣).

(١) النجوم الزاهرة، ج ١١، ص ٢٦٢.

(٢) يُراجع: نصر الله، تاريخ بعلبك، ج ١، (بيروت، ١٩٨٤م)، ص ١٩٩.

(٣) بقي التنوخيون آل بحتر الدروز في الغرب على ولائهم للسلطان الظاهر برقوق. أمّا المماليك التركمان في كسروان المعروفون باسم أولاد الأعمى فكانوا من الفئات المعارضة. وعند قيام الثورة على برقوق سنة ٧٩١هـ / ١٣٨٩م، واعتقاله استغلّ زعيم التركمان الأمر وأغار على منطقة الغرب وبيروت، وأحدث فيهما بعض القتل والنهب.

وعندما عاد برقوق إلى السلطة حاصر دمشق، وردّ مؤيدوه من بني الحنشل بقيادة زعيمهم علاء الدين بن الحنشل التركمان الكسروانيين، وقتلوا زعيمهم علي بن الأعمى، ولم يعد لآل عساف التركمان (أولاد الأعمى) أي ذكر بعد هذه الواقعة حتى آخر عهد المماليك.

وبعد حياة حافلة بالاضطرابات السياسية، والحروب الخارجية والداخلية تُوفي الظاهر برقوق سنة ٨٠١هـ / ١٣٩٨م.

محاكمة الشهيد الأول وقصة مقتله

لم تصدر أية ردود فعل من جراء إعتقال الشهيد خلال عام كامل من قبل أصحابه بعد كسر شوكتهم، والقضاء على تحركهم، الأمر الذي دعا بالسلطة إلى التخلص منه بإجراء محاكمة له كان أبطالها خليطاً من قضاة المذاهب الإسلامية السنية.

ويبدو من أحداث المحاكمة، ووقائعها، وطريقة الإعداد لها أن هؤلاء القضاة كانوا قد إتفقوا فيما بينهم على إدانة الشهيد، والتخلص منه بالقتل. وفعلاً فقد صدر الحكم بإراقة دمه. فُضِرتْ عنقه تحت قلعة دمشق في شهر جمادى الأولى سنة ٧٨٦هـ / حزيران ١٣٨٤م، حسب نصوص الروايات السنية. أما الروايات الشيعية فتضيف إلى أنه صُلب، وأُحرق. وفي رواية أخرى أنه صُلب، ورُجم، ثم أُحرق.

وقد وردت بعض النصوص التي تشرح طريقة المحاكمة، وتسلسل مجرياتها. وأقدم نصّ شيعي نُسبَ إلى تلميذ الشهيد المقداد السيوري الحلّي، أحد كبار فقهاء الحلة المتوفى سنة ٨٢٦هـ / ١٤٢٣م، بعد أن ذكر طريقة المحضر الذي كتبه أهل السواحل ضده، وبعض أبناء جبل عامل، ودفعوه إلى قاضي بيروت، وهو كالاتي:

«أتوا بالمحضر إلى القاضي عبّاد بن جماعة بدمشق، فَنَفَذَهُ إلى القاضي المالكي، وقال له تحكم فيه بمذهبك، وإلاّ عزلتُك.

فجمع الملك (بيدمر) الأمراء، والقضاة، والشيوخ (لعنهم الله جميعاً)، وأحضروا الشيخ محمد (قُدس سرّه بحظيرة القدس)، وقرأ عليه المحضر، فأنكر ذلك، وذكر أنّه غير معتقد له مُراعياً للتقية الواجبة، فلم يُقبل منه، وقيل له: قد ثبتَ ذلك عليك شرعاً لا ينتقض حكم القاضي.

فقال : الغائب على حجّته ، فإنّ أتى بما يُناقض الحكم جاز نقضه ، وإلاّ فلا ، وها أنا أبطل مَنْ شهد بالجرح ، ولي على كلّ واحد حجةٌ بيّنة .
فلم يُسمع ذلك منه ، ولم يُقبل .

فقال الشيخ للقاضي عبّاد بن جماعة : إني شافعي المذهب ، وأنت الآن إمام هذا المذهب وقاضيه ، فأحكمُ فيّ بمذهبك .
وإنّما قال الشيخ ذلك لأنّ الشافعي يُجوّزُ توبة المرتد .

فقال ابن جماعة : على مذهبي يجب حبسك سنة ، ثم إستتابتك . أمّا الحبس فقد حبستك ، ولكنّ تُبّ إلى الله ، واستغفرُ حتى أحكم بإسلامك ، فقال الشيخ : ما فعلتُ ما يُوجبُ الاستغفار حتى أستغفر . (خوفاً من أن يستغفر فيثبت عليه الذنب) .

فاستغلظه ابن جماعة ، وأكّد عليه ، فأبى عن الاستغفار .
فسّاره ساعة ثم قال : قد استغفرت ، فثبت عليك الحق .
ثم قال للمالكي : قد استغفر ، والآن ما عاد الحكم إليّ .
ثم قال : الحكم عاد إلى المالكي .

فقام المالكي : وتوضّأ ، وصلى ركعتين ، ثم قال : قد حكمتُ بإهراق دمه .

فألبسوه اللباس ، وفعل به ما قلناه من القتل ، والصلب والرجم ، والإحراق . (لعنهم الله جميعاً؛ الفاعل ، والراضي ، والآمر) .
وممن تعصّب ، وساعد في إحراقه رجلٌ يقال له محمد بن الترمذي مع أنه ليس من أهل العلم ، وإنّما كان تاجراً ، فاجراً^(١) .

إما الرواية المنسوبة إلى المؤرخين السُنّة فهي قريبة من الرواية الشيعيّة ،

(١) الخوانساري ، ج ٧ ، ص ١٢-١٣ .

فقد وردت بثلاثة نصوص . وأقدم نص فيها هو النص الذي نقله المؤرخ ابن حبيب ظاهر بن الحسن المتوفى سنة ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م حيث قال في حوادث سنة ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م : وفيها قُتل محمد بن مكي ، وعرفة كبيراً الرافضة بدمشق وطرابلس حتى تجاهرا بالمعاصي والعناد ، وتظاهرا بالزندقة في مخالفة الله ورسوله ، وموافقة المردة من العباد ، ونأيا عن الحق في إستماع الأمر ، ورأيا رأي النصيرية في تحليل الخمر ، وقالوا بتعظيمها كالمجوس ، وأهل الفجور ، واعتقدا معتقدهم في أنها من النور ، وخرجا بما عندهما من الرفض ، ونصبا أنفسهما اللعينة لرفع مقالة أولي الخفض ، ودعوا إلى إجابة دعوة (نصير) ، والركون إليها .

وتغاليا في محبة ابن ملجم ، وجمع قلوب الناس عليها ، وتماديا في الضلال والإضلال ، وناديا على نفوسهما بقبح الخلال والإخلال .
ولا برحا كذلك إلى أن وصل كل منهما أسباب غيه بأسباب حتفه ، وكان - كما قيل - كالباحث عن حتفه بظلفه .

وكان قتل محمد بن مكي تحت قلعة دمشق ، وقتل عرفة بطرابلس (عليهما من الله ما يستحقانه)^(١) .

أمّا النصّ الثاني المنسوب إلى معاصره ابن الجزري المتوفى سنة ٨٣٣هـ / ١٤٣٠م فقد نُقلَ على هذه الشاكلة : «محمد بن مكي بن محمد بن حامد أبو عبد الله الجزيني الشافعي . كذا كتب بخطّه لي في استدعاء . ولكنه شيخ الشيعة ، والمجتهد في مذهبهم .

ولد بعد العشرين وسبعمائة ورحل إلى العراق ، وأخذ عن ابن المُطَهَّر وغيره ، وقرأ القراءات على أصحاب ابن مؤمن .

(١) تكملة دُرّة الأسلاك ، لطاهر بن حسن المعروف بابن حبيب ، (من مخطوطات مكتبة المرعشي النجفي ٢ / ٦٢٨٠) . نقل النص المختاري في مقدمته على كتاب (غاية المراد في شرح نكت الإرشاد) .

وذكر لي ابنُ اللبَّان أنَّه قرأ عليه . وهو إمامٌ في الفقه ، والنحو ، والقراءة .
صحبني مدة مديدة فلم أسمع منه ما يُخالف السُّنة . ولكن قامت عليه البيِّنة
بآرائه ، فعقد له مجلسٌ بدمشق ، واضطراً فاعترف ليحكم بإسلامه الشافعي ،
فما حكم ، وجعل أمره إلى المالكي ، فحكم بإراقة دمه . فضربت عنقه تحت
القلعة بدمشق . وكنتُ إذ ذاك بمصر . وأمره إلى الله تعالى»^(١) .

قد وردت في النص الثالث المنسوب إلى القاضي ابن شهبة الدمشقي
المُتوفى سنة ٨٥١هـ / ١٤٤٧م ، بعض التفاصيل لإيقاع الشهيد مورد
التهلكة ، والحرص على اشتراك جميع الفقهاء من المذاهب الأربعة بالحكم
بكفره ، وإهراق دمه .

ذكر ابن شهبة في أحداث اليوم العاشر من شهر جمادى الأولى سنة
٧٨٦هـ ما يلي :

(وفي عاشره : عقد مجلس للشمس محمد بن مكي العراقي الأصل ،
المقيم بقرية جزين ، وكان له في السجن مدة ، وأثبت في حقه محضر عند قاضي
بيروت يتضمن رَفْضَهُ وإطلاقه في عائشة وأبيها وعمر - رضي الله عنهم -
عبارات منكرة ، بل مكفرة ، على ما أفتى به جماعة من الشافعية والحنفية
وغيرهم . فاجتمع القضاة والعلماء بدار السعادة ، وادعى عليه عند القاضي
المالكي ، فأنكر أن يكون قال شيئاً من ذلك ؛ فتوقف المالكي توقفاً زائداً فَقَدَّرَ
أنهم استدرجوا ابن مكي حتى اعترف وأقرَّ ظناً منه أن ذلك ينفعه ، ثم أتى
بكلمتي الشهادتين ، فسئل المالكي حينئذ الحكم بكفره وإراقة دمه فقال : حتى
تفتوا بزندقته بما وقع منه ، فأفتى بذلك المالكية وبعض الشافعية ، فلما رأى ابن
مكي الجدَّ رجع وقال كلاماً لم يُسمع منه ، ولم يلتفت إليه ، ثم حكم القاضي
المالكي بكفره وإراقة دمه وإن تاب ، بعد أن إستخار الله تعالى ، وجعل حكمه

(١) ابن الجزري ، محمد بن محمد ، غاية النهاية في طبقات القراء ، ج ٢ (القاهرة ، ١٩٣٥م)
باعتناء ج . برجستراسر ، ص ٢٦٥ .

مقيداً بشرطين، أحدهما: ألا يكون سبقه حكم بإسلامه، الثاني: أن ينفذ
القضاة حكمه ويوافقه الحنبلي أيضاً، فحكم الحنبلي أيضاً بزندقته وإراقة دمه،
ونفذه القاضيان، فأخرج إلى تحت القلعة فُضِرْتُ عنقه بعد أن صَلَّى ركعتين،
وأتى بكلمتي الشهادة، وأظهر الترضي عن الشيخين والصحابة.

قال ابن حَجِّي: «ولم يظهر منه جزع ولا خوف، نسأل الله العافية» قال:
«وهو مشهور بالرفض لكنه عالم في الأصول والقراءات وغير ذلك»^(١).

وقد إتفقت جميع الروايات أن مقتل الشهيد الأول كان في شهر جمادى
الأولى من عام ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م. ووقع الاختلاف في اليوم الذي قُتل فيه
الشهيد، فقليل اليوم التاسع^(٢)، أو العاشر، أو السابع عشر^(٣)، أو التاسع
عشر^(٤) من الشهر نفسه.

(١) تاريخ ابن قاضي شهبه، ج ٣، ص ١٣٤.

(٢) كتب ولد الشيخ الشهيد: «استشهد والذي الإمام العلامة، كاتب الخط الشريف، شمس
الدين أبو عبد الله محمد بن مكّي بن محمد بن حامد شهيداً، حريقاً بعده بالنار يوم الخميس
تاسع جمادى الأولى سنة ست وثمانين وسبعمائة، وكلّ ذلك فُعل برحبة قلعة دمشق».
(مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ٤٣٨، والذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ٢٤٧).

وقد ورد في كتاب (نظام الأقوال في معرفة الرجال) لنظام الدين محمد بن الحسين
الساوجي، (المتوفى بعد وفاة الشاه عباس الصفوي بقليل سنة ١٠٣٨هـ) نزيل الري، وتلميذ
الشيخ البهائي، إلى أن يوم وفاته كان التاسع من جمادى الأولى. (الذريعة، ج ٢٤، ص
١٩١، والنوري، مستدرك وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٢٤٧).

(٣) تاريخ ابن شهبه، ج ٣، ص ١٣٤.

(٤) ذكر القاضي نور الله المرعشي هذا النص: «قُتل حضرة الشيخ ضحى يوم الخميس التاسع
عشر من شهر جمادى الأولى سنة ٧٨٦هـ في ميدان القلعة بدمشق المجاور لسوق الخيل، ثم
صُلب، وأنزل جثمانه عصراً، وأُحرق». (التستري، مجالس المؤمنين، ج ١، ص ٥٧٩).
كما ذكر الأمين النص نفسه نقلاً عن بعض المخطوطات، قال: رأيتُ في آخر نسخة
مخطوطة في كتاب (البيان) للشهيد: «قُتل المُصنّف بدمشق في رحبة القلعة مما يلي سوق
الخيّل ضحى يوم الخميس ١٩ جمادى الأولى سنة ٧٨٦هـ، وصُلب، وبقي معلقاً هناك إلى
قرب العصر، ثم أنزل وأُحرق»، (أعيان الشيعة، ج ١، ص ٦٠).

من خلال هذه النصوص تتضح عدّة أمور:

١ - صوّرت النصوص أنّ قضية مقتل الشهيد الأول هي قضية مذهبية أكثر مما هي قضية سياسية. وحقيقة مجريات الأحداث تدعو إلى نقيض هذه الدعوى حيث أنّ قضية مقتل الشهيد هي قضية سياسية اتخذت من محاكمة الشهيد المذهبية واجهة لها، بعد معارضته للسلطة المملوكية الشركسية.

٢ - صمّمت المصادر السنية في إيراد أسماء القضاة الذين حكموا بإهدار دم الشهيد، بل اكتفت بالإشارة - فقط - إلى اتجاهاتهم المذهبية. أمّا المنقولات الشيعية فقد أوردت أسماء بعض القضاة بشكل غير دقيق، مثل برهان الدين المالكي، والقاضي عبّاد ابن جماعة.

لم يرد اسم عبّاد لأيّ قاض في تلك المرحلة من خلال ما أورده ابن طولون في أسماء قضاة دمشق.

وقد نقل الخوانساري: أنّ الشهيد الأول قُتل بفتوى برهان الدين المالكي، وعبّاد بن جماعة الشافعي^(١).

وظنّ الشيخ محمد مهدي الآصفي في مقدمته على «اللمعة الدمشقية» أنهما شخصٌ واحد^(٢)، إعتماً على ما أورده ابن طولون من أسماء قضاة دمشق. والسبب في هذه المظنة أنّ ابن جماعة يُلقّب ببرهان الدين. والحال أنّ هذين الشخصين هما شخصان مختلفان أحدهما مالكي، والآخر شافعي، وعدم الدقة في إيراد الاسم، كما كان شائعاً في تلك المرحلة لا يعني اتحادهما معاً على أنّهما شخصٌ واحد.

أمّا القضاة الأربعة الذين ضمّتهم تلك المحاكمة، فمن خلال ما كتبه،

(١) روضات الجنّات، ج ٧، ص ١٢.

(٢) الآصفي، ص ١٤٢.

إبن طولون عن قضاة دمشق فإنه أورد أسماء القضاة المعاصرين لهذه المرحلة على هذه الشاكلة:

١ - قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن إبن جماعة الكناني الشافعي^(١)، والذي ذكرت المصادر الشيعة أنه هو الذي كان المُسبّب الأول لقتل الشهيد.

وكان هذا القاضي يشغل أعلى الوظائف الدينية رتبةً في القضاء، وهي رتبة قضاء القضاة، حيث كان بدمشق أربعة قضاة من المذاهب الأربعة أعلاهم القاضي الشافعي الذي يختص بتولية النواب في جميع نواحي دمشق وأعمالها، ويليه في الرتبة القاضي الحنفي، ثم المالكي، ثم الحنبلي.

وكان القاضي برهان الدين إبن جماعة قد تولّى منصب القضاء في مصر والشام خلال فترة حكم المماليك الأتراك. وبعد سقوطهم عام ٧٨٤هـ / ١٣٨٢م على يد المماليك الشراكسة وُلّي قضاء دمشق في شهر ذي القعدة سنة ٧٨٥هـ / كانون الأول ١٣٨٣م، وأضيفت له مشيخة الشيوخ بعد سنة من ولايته^(٢).

وقد تسلّم إبن جماعة مهامه الجديدة في ولاية دمشق أول شهر محرم سنة ٧٨٦هـ / ٢٤ شباط ١٣٨٤م^(٣)، وكان الشهيد الأول في هذه الفترة

(١) ولد إبن جماعة في مصر منتصف ربيع الآخر سنة ٧٢٥هـ / ٣١ آذار ١٣٢٥م، وتوفي والده سنة ٧٣٩هـ / ١٣٣٨م، وقد نشأ بدمشق، وسكن القدس، وولى قضاء الديار المصرية مرّات عديدة. ونقل أنه صنّف تفسيراً في عشر مجلدات.

ونقل إبن طولون في أحواله أنّ بعض فقهاء البلد يعيبه بأنه قليل العلم، فأحضر إبن جماعة بعض من قال ذلك، ونكل به، ثم أوقع بآخرين، فهابه الناس. (قضاة دمشق، ص ١١٣). وتوفي في ١٨ شعبان سنة ٧٩٠هـ / ٢١ آب ١٣٨٨م، وهو على منصبه في القضاء بدمشق. (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ١، ص ٣١٤، وإبن طولون، قضاة دمشق، ص ١١٣).

(٢) إبن طولون، ص ١١٢ - ١١٥.

(٣) بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٩٠.

بالذات مسجوناً في قلعة دمشق منذ شهور تقارب الثمانية، بعد الحوادث التي أعقبت معركة الشهداء، أوائل عام ٧٨٥هـ / ١٣٨٣م، أو قبلها بقليل.

وكانت للشهيد الأول علاقة قديمة مع القاضي ابن جماعة حيث أورد في إجازته لتلميذه ابن الخازن الصادرة عام ٧٨٤هـ / ١٣٨٢م، أنه قرأ كتاب (الشاطبية) على جماعة من علماء السنة منهم قاضي قضاة مصر برهان الدين إبراهيم بن جماعة^(١).

كما كانت له صلة علمية كما تظهر من خلال ما ورد من بعض أسئلة الشهيد الموجهة لابن جماعة. فقد نقل شمس الدين محمد بن علي الجباعي المتوفى سنة ٨٨٦هـ / ١٤٨١م - في مجموعة له مخطوطة (نقل فيها بعض الرسائل الخطية للشهيد الأول) - هذا السؤال:

سؤال الشيخ شمس الدين بن مكي للقاضي ابن جماعة:

ما قول مولانا، وسيدنا الإمام العلامة، قاضي القضاة (أجله الله تعالى وأسماءه) في رجل مات، وعليه دين لأحد ورثته، هل يسقط من دينه ما يلزم أدائه من ذلك الدين لو كان لأجنبي أم لا؟

وبتقدير السقوط هل يؤثر في نقصان مجموع المأخوذ أم لا؟

فقد حكى بعض الأفاضل مصير بعض العلماء إلى كل واحد من أقسام

(١) دخل برهان الدين ابن جماعة دمشق قاضياً في مستهل محرم سنة ٧٨٦هـ / ٢٤ شباط ١٣٨٤م، قادماً من مصر، وخرج نائب الشام لتلقيه إلى قرب خان العقبة، وهو شيء لم يُعهد في تلك الأزمان.

وكانت صبيحة ليلة مطيرة، والأرض كثيرة الوحل والماء من كثرة المطر. وكان قد وُلّي في الرابع عشر من شهر ذي القعدة سنة ٧٨٥هـ بعد موت ولي الدين ابن أبي البقاء، ثم لبس الخلعة. (إنباء الغمر، ج ٢، ص ١٥٥؛ النجوم الزاهرة، ج ١١، ص ٣١٤؛ تاريخ ابن قاضي شهبة، ج ٣، ص ١٣٠).

المنفصلة، وتوجيه ذلك مما يعسر على غير المولى الإمام برهان الدنيا والدين^(١).

اجتهدت بعض المصادر الشيعية في تفسير أسباب منشأ العداء بين القاضي ابن جماعة والشهيد - رغم العلاقة القائمة بينهما -، فقد ذكر القاضي نور الله التستري أنَّ قاضي دمشق ابن جماعة كان شريكاً أيام الشباب بمجلس الدرس مع الشهيد، فلما شاهد أنَّ الشهيد برع بين أقرانه، وامتاز بينهم بمزيد الفضل والكمال غلبه الحسد، ونسب إليه (الرفض)، وحصل حكم قتل الشهيد من والي الشام، فقتله^(٢).

أمَّا الخوانساري فقد نقل نصّاً آخر نسب فيه وقوع مشاجرة كلامية أيام الزمالة الأولى بين القاضي ابن جماعة، والشهيد^(٣).

وكلا هذين النصين يُحمّلان ابن جماعة مسؤولية مقتل الشهيد.

(١) يقول المختاري: الظاهر أنَّه هو الذي شارك في محاكمة الشهيد، وإراقة دمه، (مقدمة رضا المختاري على كتاب غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، ص ٢٢١).

(٢) التستري، مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٢؛ الأفندي، رياض العلماء، ج ٥، ص ١٨٩.

(٣) جرى يوماً بين ابن جماعة والشهيد كلام في بعض المسائل، وكانا متقابلين وبين يدي الشهيد دواة يكتب بمدادها، وكان ابن جماعة كبير الجثة جداً بخلاف الشهيد فأنه كان صغير البدن في الغاية.

فقال ابن جماعة (في ضمن المناظرة تحقيراً لجثة الشيخ الشهيد): إني أجد حساً من وراء الدواة، ولا أفهم ما يكون معناه!

فأجابه الشيخ من غير تأمل قائلاً: نعم، ابن الواحد لا يكون أعظم من هذا.

فخجل ابن الجماعة من هذه المقالة كثيراً، وامتلاً منه غيظاً، وحقداً، إلى أن فعل به ما

فعل. (الخوانساري، ج ٧، ص ١٤).

وقد ذكر الخوانساري أنَّ هذه الواقعة كانت قد وقعت بين القاضي عبدالرحمن بن أحمد

المعروف بالعضد الايجي (ت: ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م)، وبين أحد علماء الشيعة، وهو بادشاه اليزدي البيابانكي.

يظهر من سياق المنقولات أنّ مقتل الشهيد، وإن اشتركت به فتاوى قضاة السُّنة الرسميين بأشراف ابن جماعة، إلا أنّ هذه الفتاوى هي جزءٌ من مخطط كان قد أعدّ لقتله.

ومن المُستبعد - من خلال النصوص المتوفرة - أن يكون ابن جماعة قد ضمّته حلقات درس مع الشهيد، وكلّ ما ورد، بناءً على ما أورده الشهيد نفسه: أنّه كان قد قرأ على ابن جماعة بعض المؤلفات، وإنّ إيراد اسم القاضي في إجازات الشهيد مصحوباً بعبارات التجلّة والاحترام يعارض الرواية التي نقلها الخوانساري، والتي تسيء بحدّ ذاتها لمقام الشهيد، ولمقوماته الأخلاقية التي لا يمكن أن تصدر عنه.

٣ - القاضي المالكي المعاصر لهذه الفترة هو علم الدين محمد الدمشقي المالكي الذي تولى قضاء دمشق أحد عشر مرّة في مدة خمس وعشرين سنة ابتداءً من سنة ٧٧٩هـ / ١٣٧٧م، وبأشر فيها ثمان سنين وعشرة أشهر، ومات وهو لا يزال في منصبه عام ٨٠٥هـ / ١٤٠٣م^(١).

٤ - القاضي الحنفي المعاصر لهذه الأحداث هو تقي الدين عبد الله بن يوسف الكفري الحنفي (ت: ٨٠٣هـ / ١٤٠١م) الذي وُصف بأنه قاضي الحنفية، وابن قاضيه بدمشق^(٢).

٥ - القاضي الحنبلي المعاصر لهذه الأحداث هو علاء الدين بن المنجا الحنبلي (ت: ٨٠٠هـ / ١٣٩٨م)^(٣).

٦ - والي دمشق بيّدمر الخوارزمي. هو النائب السابع والعشرون

(١) ورد عنه أنّه كان عفيفاً له عناية بالعلم مع قصور فهم، ونقص عقل. (ابن طولون، ص ٢٤٩).
(٢) ولد سنة ٧٤٦هـ / ١٣٤٥م، وولّي قضاء العسكر مدة، ثم ناب في الحكم، فاستقلّ سنة ٧٨٥هـ / ١٣٨٣م، وتوفي سنة ٨٠٣هـ / ١٤٠١م، (قضاة دمشق، ص ٢٠٣).
(٣) ابن طولون، ص ٢٨٦.

للمماليك الأتراك في دمشق، تولّى نيابة دمشق مرات عديدة، وكان في كلّ مرة يُعزل، ثم يعود للنيابة مرة أخرى.

ونظراً للصراعات المستمرة بين الأمراء المماليك فقد كان بيدمر يُعزل في كل نيابة يتولاها، ثم يعود إليها مرة أخرى. وكانت أولى تولّيه نيابة دمشق عام ٧٦١هـ / ١٣٦٠م^(١).

وكانت بلاد الشام مكونة من ولايات سبعة^(٢)، تعتمد كلّ ولاية على نائبها ومصادر القوة التي يتمتع بها. وكان السلطان المملوكي يعتمد إلى استبدال النواب في الولايات والنيابات تجنباً لاحتمال التمرد عليه إذا ما بقي الحاكم طويلاً في منصبه^(٣).

لذلك يحاول النواب كسب رضا السلطان لغرض إستمرارهم في مناصبهم الإدارية.

تولى بيدمر نيابة الشام أوّل مرة سنة ٧٦١هـ / ١٣٦٠م. ثم تكرر توليه النيابة عام ٧٦٣هـ / ١٣٦٢م، ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م، ٧٧٩هـ / ١٣٧٧م، ٧٨٣هـ / ١٣٨١م، وكان بيدمر في كل المراحل التي تولّى بها النيابة يسعى لارضاء السلطة المملوكية العليا في القاهرة لغرض الاستمرار في منصبه.

ويتجلّى ذلك عند تولّيه نيابة دمشق للمرة الثالثة سنة ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م حيث وقع قحط، وحلّت المجاعة على الناس^(٤). وكان بيدمر مشغولاً بتوفير

(١) وفي هذه الولاية عصى بيدمر، واستولى على القلعة، (إبن طولون، إعلام الوري، ص ٢٥).
(٢) بلاد الشام تشمل بلاد سوريا، لبنان، فلسطين، شرقي الأردن، وقسماً من بلاد تركيا.
(٣) كانت أطول فترة تمتعت بها بلاد الشام هي فترة حكم الناصر بن قلاوون (٧٠٩-٧٤٢هـ / ١٣٠٩ - ١٣٤١م) الذي جعل الحكم بعده وراثياً حتى سقوط المماليك الأتراك عام ٧٨٤هـ / ١٣٨٢م.
(٤) ذكر إبن طولون ما يلي: وقع في بلاد حلب عام ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م غلاء زائد حتى أكلت الكلاب والميتة، وحضر إلى دمشق من بلاد الشمال خلقٌ كثيرون، وغلا الخبز أيضاً بدمشق حتى وصل الرطل إلى درهمين ونصف، وبيدمر بدمشق قد أهمل مصالح المسلمين، مشغول بأخذ أموالهم. (إعلام الوري، ص ٢٧).

بعض المُعدّات المشغولة بالذهب والفضة والأحجار المُطعّمة كالأبواب والشبابيك والصفائح وغيرها لإرسالها إلى السلطان. قال ابن طولون: إنها حُمِلت على مائة وستين جملاً^(١).

وبعد انقلاب الحكم المملوكي التركي عام ٧٨٤هـ / ١٣٨٢م، قيل إنّ بيدمر أيّد السلطة المملوكية الشركسيّة الجديدة، خلافاً لبعض النواب المماليك، وقد بقي في منصبه مُعتمداً من برقوق هذه المرة.

وكان السلطان برقوق^(٢) قد طلبه في شهر ربيع الأول سنة ٧٨٦هـ / نيسان ١٣٨٤م، فتوجّه إلى القاهرة حاملاً الهدايا الثمينة معه^(٣).

ويلاحظ أنّ مقتل الشهيد الأول كان قد أعقب زيارة بيدمر إلى القاهرة، ورجوعه منها إلى دمشق مباشرة.

فقد كانت الزيارة في شهر ربيع الأول، ومقتل الشهيد حصل في الأيام العشرة الأولى من شهر جمادى الأولى، أو في العشرة الثانية - على رواية أخرى -، وليس هناك أيّة إشارة إلى المدة التي قضاها بيدمر في القاهرة، إلّا أنّ احتمال عودته إلى دمشق كان قبيل مقتل الشهيد الأول بأيام ليست بالطويلة.

حكم بيدمر في ولايته الأولى عام ٧٦١هـ / ١٣٦٠م أقلّ من سنة، وفي الثانية عام ٧٦٣هـ / ١٣٦٢م حكم ما يقارب السبع سنوات، أي حتى عام ٧٧٠هـ / ١٣٦٩م، كما حكم في ولايته الثالثة عام ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م ثلاث سنوات، أي حتى عام ٧٧٨هـ / ١٣٧٦م.

(١) ابن طولون، إعلام الوري، ص ٢٧.

(٢) برقوق (٧٣٨ - ٨٠١هـ / ١٣٣٨ - ١٣٩٨م)، الملك الظاهر سيف الدين العثماني اليلغاوي. أول مَنْ وَلِيَ عرش مصر من المماليك البرجية (الشراكسة) عام ٧٨٤هـ / ١٣٨٢م، وانقادت إليه مصر والشام، توفي سنة ٨٠١هـ / ١٣٩٩م. وقد استمرت دولة الشراكسة منذ عهده إلى سنة ٩٢٢هـ / ١٥١٦م.

(٣) تاريخ ابن قاضي شهبة، ج ٣، ص ١٣١.

وفي ولايته الرابعة عام ٧٧٩هـ / ١٣٧٧م حكم بضعة شهور . وفي الخامسة عام ٧٨٣هـ / ١٣٨١م حكم أشهراً وعزل .

أمّا الولاية السادسة فقد تولاها في العام نفسه عام ٧٨٣هـ / ١٣٨١م ، وبقي فيها حتى وفاته سنة ٧٨٧هـ / ١٣٨٥م^(١) .

وفي ظلّ هذه الولاية الأخيرة قُتل الشهيد الأول .

أمّا الفترة المهمة في نشاط الشهيد الأول فقد بدأت بعد عام ٧٧٠هـ / ١٣٦٩م ، وكانت السلطة تحت حكم الأمير سيف الدين منجك حتى عام ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م .

وقد ظهر من خلال نصّ للشهيد الأول نفسه أنّ الأمير منجك كان من المساندين له خلال فترة حكمه التي دامت ما يقرب من الخمس سنوات ، ولم تستطع الشخصيات المتنفذة داخل الجهاز المملوكي من الوقعة به نظراً للتأييد الذي كان يحظى به من الأمير منجك^(٢) .

وخلال العقد الأخير من حياة الشهيد تولّى بعض نواب دمشق الحكم لمدة شهور قصار ، وهم : طشتمر الدوادار ، و الأمير أقطمر الحنبلي ، والأمير كمشباغ اليلبغاوي الحموي ، والأمير اشقتمر .

وتُظهر فترات حكم هؤلاء النواب حركة الاضطراب التي إعتاد المماليك إثارتها لغرض السيطرة على الولاية بالفوضى لشلّ قدرتهم على الاستقلال عن الحكم المركزي .

ويظهر كذلك أنّ حركة الشهيد وامتداده في صفوف مريديه من الشيعة في الولايات الجنوبيّة والساحلية كانت قد نمت وتعاظمت في مجملها تحت ظل حكم بيدمر الخوارزمي .

(١) ابن طولون ، إعلام الوری ، ص ٢٥-٣٠ .

(٢) الخوانساري ، ج ٧ ، ص ٢٠ .

ومن خلال فترة الازدهار التي عاشها الشهيد الأول في العقد الأخير من حياته كان التعاون بين سلطة المماليك الأتراك، والشهيد وأتباعه قد بلغ ذروته حتى سقوطهم على يد الشراكسة.

إلا أنَّ انتقال الأمير بيدمر - كما صوّرته المنقولات -، من موقعه السياسي في ظل المماليك الأتراك إلى ظل السلطة الجديدة بُغية الاحتفاظ بمنصبه في الحكم هو الذي قلب المعادلات جميعها، وجعل توجهاته السياسية خاضعة لإرادة الحكم الجديد بشكل مطلق.

وعلى وفق هذه المرويات فإنَّ اعتقال الشهيد الأول، وإيداعه السجن، ثم محاكمته، وقتله كان خاضعاً لموجة الاضطراب التي عمّت جميع ولايات بلاد الشام بعد سقوط المماليك الأتراك، وبعد تمرّده هو وأتباعه على السلطة الجديدة، وما حصل من قتال بين مؤيديه من أبناء جزّين وطرابلس، وبعض مناطق جبل عامل، والمخالفين له من الشيعة، (الذين اختلفوا معه سياسياً فأنساقوا لتأييد السلطة الشركسية)، بقيادة الشيخ محمد الياوش، وتقي الدين الجبلي، ويحيى بن يوسف.

وكان قرار مقتله - كما يظهر من استدعاء الأمير بيدمر إلى القاهرة قبل مقتل الشهيد ببضعة شهور - صادراً عن سلطة برقوق العليا.

وقد صدر قرار الحكم بإهدار دم الشهيد بفتاوى سياسية كان أبطالها مزيجاً من الفقهاء الرسميين للمذاهب السُنيّة الأربعة عند رجوع بيدمر إلى دمشق مباشرة.

هكذا صوّرت النصوص قصّة مقتل الشهيد الأول.

وإمعاناً بالسخرية فقد نُقلَ في الفترة التي كان فيها الشهيد سجيناً في زنانات دمشق سنة ٧٨٥هـ / ١٣٨٣م، أنّه كتب إلى بيدمر أبياتاً شعرية ينفي التّهم المذهبية التي وُجّهت إليه في محاولة لدعوة الأمير بيدمر إلى التدخل لاطلاق سراحه.

يقول الشهيد الأول :

يا أيُّها الملك المَنْصُورُ (بَيْدَمْرُ) بكم (خوارزمُ)، والأقطارُ تفتخرُ
أني أراعي لكم في كُلِّ آونةٍ وما جنيْتُ لعمري كيفَ أعتذرُ؟
لا تسمعنَ في أقوال الوشاةِ فقدُ باؤا بزورٍ، وإفكٍ ليسَ ينحصرُ
والله والله ايماناً مؤكَّدةً إني بريُّ من الإفك الذي ذكروا^(١)

ويمكن الاستنتاج من الإشارة في أبيات الشهيد هذه أنه ذكّرَ بَيْدَمْرَ بالدعم الذي كان يحظى به الشهيد في ظلِّ حكم الأمير سيف الدين منجك (الذي كان يُلقب بالأمير العادل)، وإبطال دعاوى الوشاة الذين حاولوا الواقعة به في تلك الفترة، ممن وقف الأمير أمامهم بقوة.

وأول مَنْ تنبّه إلى استنتاج بعض المسائل التاريخية من قصيدة الشهيد التي كتبها إلى الأمير بيدمر هو السيد محسن الأمين، حيث قال: «وشي بالشهيد إلى الأمير منجك فلم يقبل الوشاية. وإنَّ الأمير حاجب، واستاذ الدار كانا يعلمان ذلك. وأنَّه كان يحج في كلِّ سنة. وكان في السنة التي استشهد فيها قد حجَّ. وكان أمير الحج محمد بن بيدمر. وإنَّ الشهيد كانت له خلطة «مع أرباب السلطنة، وأركان الدولة»^(٢).

وقد ظنَّ السيد الأمين أنَّ نسبة الأبيات إلى الشهيد الأول صحيحة. إلَّا أنَّ شيئاً من ذلك لم يقع أبداً.

يقول الشهيد الأول، في الأبيات المنسوبة إليه، مخاطباً بيدمر :

(١) الخوانساري، ج٧، ص ٢٠.

(٢) أورد القصيدة كاملة الخوانساري في روضات الجنات، ج٧، ص ٢٠، والأمين في أعيان الشيعة، ج١٠، ص ٦١. وذكر الخوانساري أنَّ الشهيد كان قد ضمَّن فيها أبياتاً للسيد أحمد الحافي الشافعي. وقوام القصيدة عشرون بيتاً.

فُكِنَ (كَمْنَجَك) - بَلَّ اللهُ أَعْظَمُهُ وَزَادَكَ اللهُ عِزًّا لَيْسَ يَنْحَصِرُ
أَتَى إِلَيْهِ رُؤَاةُ السُّوءِ إِذْ أَفْكَوَا فَحِينَ حَقَّقَ أَرْدَاهُمْ بِمَا ذَكَرُوا!

إِلَّا أَنْ بِيدَمَر، تَبَعًا لِمَجْرِيَاتِ الْأَخْبَار، لَمْ يَسْتَمِعْ لِنَجَاوَى الشَّهِيدِ لَهُ،
فَقَضِيَّةُ إِعْتِقَالِ الشَّهِيدِ، وَسَجْنِهِ - كَمَا يُسْتَنْتَجُ مِنَ الْأَحْدَاثِ - كَانَتْ أَكْبَرَ مِنْ
نَفُوزِ بِيدَمَر، الَّذِي يُعْتَبَرُ عِنْدَ خُصُومِهِ أَمِيرًا مِنْ بَقَايَا النِّظَامِ الْمَمْلُوكِيِّ الْقَدِيمِ.
وَفِعْلًا فَقَدْ أُزِيحَ هُوَ نَفْسُهُ عَنِ الْحُكْمِ عَامَ ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م، أَيَّ بَعْدَ مَقْتَلِ
الشَّهِيدِ بِأَقْلٍ مِنْ عَامِينَ، كَمَا ذَكَرَتِ النُّصُوصُ أَخْبَارَهُ.
وَفِي الْقَصِيدَةِ أَبْيَاتٌ أُخْرَى فِي مَدْحِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الثَّلَاثَةِ، وَجُمْلَةٌ مِنَ
الصَّحَابَةِ أَيْضًا.

بَيْنَ الشَّهِيدِ الْأَوَّلِ وَالسُّلْطَانِ عَلِيِّ بْنِ الْمُؤَيَّدِ

كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْمُؤَيَّدِ قَدْ طَلَبَ مِنَ الشَّهِيدِ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى خِرَاسَانَ فِي
مُحَاوَلَةٍ لِاسْتِقْدَامِ فَقَهَاءِ الْإِمَامِيَّةِ لِتَوْجِيهِ الدَّوْلَةِ ضَمْنَ الْخَطِّ الْعَقَائِدِيِّ الشَّيْعِيِّ
مُقَابِلَ التَّيَّارِ الصُّوفِيِّ السِّيَاسِيِّ الَّذِي لَمْ يَنْقُطِعْ بِالْوَقِيعَةِ بِالسُّلْطَةِ السَّرْبَدَارِيَّةِ،
وَالْتِحَالَفِ مَعَ خُصُومِهَا.

وَقَدْ شَهِدَتْ مَرَحَلَةُ حُكْمِ عَلِيِّ بْنِ الْمُؤَيَّدِ صَرَاعَاتٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ نَفُوزِ
الدَّرَاوِيْشِ، إِلَّا أَنَّهُ تَمَكَّنَ مِنْ كَسْرِ شَوْكَتِهِمْ عَامَ ٧٨٠هـ / ١٣٧٨م بَعْدَ
سَيْطَرَتِهِ عَلَى سَبْزَوَارٍ وَقَضَائِهِ عَلَى الدَّرَاوِيْشِ الْمُتَحَصِّنِينَ فِيهَا.

وَبَعْدَ إِنْقِضَاءِ الْمَهَامِ الْحَرْبِيَّةِ ضِدَّ الدَّرَاوِيْشِ بَدَأَ لِلْسُّلْطَانِ عَلِيِّ بْنِ الْمُؤَيَّدِ
أَنْ يُقَوِّمَ مَمْلَكَتَهُ عَلَى أَسَاسِ مَغَايِرٍ لِلطَّرِيقَةِ الصُّوفِيَّةِ الَّتِي قِيلَ إِنَّهَا عَمَّتْ
الدَّوْلَ الشَّيْعِيَّةَ الْمُنْفَصِلَةَ عَنِ الْمَمْلَكَةِ الْمَغُولِيَّةِ، فَوَقَعَ اخْتِيَارَهُ عَلَى الشَّهِيدِ
الْأَوَّلِ.

وَلَمْ تَكُنْ هُنَاكَ أَيُّ نُصُوصٍ تَارِيخِيَّةٍ تُشِيرُ إِلَى وَجُودِ صِلَةٍ بَيْنَ عَلِيِّ بْنِ

المؤيد والشهيد بالرغم من الإشارة التي وردت عن مراسلات وقعت بينهما في فترة أولى من حياة الشهيد نفسه^(١).

والنصّ الوحيد الذي يُذكر بوجود هذه الصلة هي الرسالة التي بعثها السلطان ابن المؤيد إلى الشهيد يحثه فيها للمجيء إلى خراسان لتولي توجيه البلاد عقائدياً على وفق العقيدة الدينية الاثني عشرية^(٢).

وكان مبعوث السلطان ابن المؤيد إلى بلاد الشام هو شمس الدين محمد الآوي الذي يُرجّح أنّه كان من علماء الشيعة في تلك المرحلة، وأحد المقربين للسلطان علي بن المؤيد، الذين يقفون ضد التوجه السياسي

(١) ذكر الشهيد الثاني (شارح اللمعة الدمشقية) أنّ الصلة بين الشهيد الأول، وعلي بن المؤيد كانت صلة قديمة تمتد جذورها إلى أيام دراسة الشهيد في العراق. أي قبل أن يتولّى ابن المؤيد السلطة في بلاد خراسان (الروضة البهية، ج ١، ص ٢٣). فقد ترك الشهيد مدينة الحلة عام ٧٥٨هـ / ١٣٥٧م، أمّا علي بن المؤيد فتولّى السلطة عام ٧٦٦هـ / ١٣٦٥م، وقد انتهى حكمه سنة ٧٨٣هـ / ١٣٨١م، وتوفي سنة ٧٩٥هـ / ١٣٩٣م، وقيل ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م.

(٢) نقل كذلك أنّ السلطان ابن المؤيد أرسل إلى الشهيد نسخة خطية معتبرة من القرآن الكريم، عُرفت «بهدية ابن المؤيد». وفي وثيقة مخطوطة عثر عليها الشيخ محمد رضا شمس الدين (ت: ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م) أنّ نسخة هذا القرآن كانت قد وصلت إلى السيدة فاطمة بنت الشهيد في ٣ رمضان ٨٢٣هـ / ١٢ أيلول ١٤٢٠م. (شمس الدين، حياة الإمام الشهيد الأول، ص ٨).

ورد في الرسالة المنسوبة إلى ابن المؤيد حثّ للشهيد للسفر إلى خراسان، ومما جاء فيها: «إنّ شيعة خراسان (صانها الله تعالى من الحدثان)، متعطشون إلى زلال وصاله، والاعتراف من بحار فضله وإفضاله، وأفاضل هذه الديار قد مزّقت شملهم أيدي الأدوار، وفرّق جلّهم بل كلهم صنوف صروف الليل والنهار، وقال أمير المؤمنين عليه سلام رب العالمين: «ثلثة الدين موت العلماء». وإنّا لا نجد فينا من يوثق بعلمه في فتياه، أو يهتدي الناس برشده في هداه.

ونحن نخاف غضب الله على هذه البلاد لفقدان المرشد، وعدم الإرشاد، والمفضول من إنعامه وكرمه أنّ يتفضل علينا، ويتوجه إلينا، متوكلاً على الله القديم، غير متعلل بنوع من المعاذير، فأنا، بحمد الله، نعرف قدره، ونستعظم أمره».

والروحي لجناح التصوف السُرْبَداري^(١)، الذي يتمثل بالتيار القوي المنافس لابن المؤيد على السلطة.

أمّا لماذا لم يستجب الشهيد لطلب السلطان ابن المؤيد للتوجه إلى خراسان، وتولّي مهامه الدينيّة هناك فيرجع إلى ما حقّقه من نفوذ سياسي ضمن دائرة السلطة في بلاد الشام، خصوصاً في المناطق التي بسط سلطانه الروحي عليها بلحاظ سياسة التوازن التي اتخذها حيال توجهات السلطة المملوكية، وضرورة المحافظة على هذا الكيان الشيعي الذي يتزعمه، ويشرف عليه.

استظهر بعض الكتاب المُعاصرين أنّ مقتل الشهيد كان خاضعاً لصلته بابن المؤيد. فقد اعتقد الدكتور كامل مصطفى الشبيبي أنّ الشهيد الأول عندما كان في العراق كان يتلقّى توجيهات علي بن مؤيد الخراساني (إعتماداً على ما ذكره الشهيد الثاني من وجود مكاتبات بينهما في تلك الفترة). وبهذا يبدو أنّ

(١) السربداريون سلالة من قادة الشيعة حكمت منطقة خراسان لما يقرب من السبعين عاماً. وقد نشأت دولتهم عقب وفاة السلطان المغولي أبي سعيد سنة ٧٣٦هـ / ١٢٣٦م، وانهارت أمام غزوات تيمورلنك.

كان مركز حكمهم مدينة سبزوار، وأول أمراءهم هو عبد الرزاق بن شهاب الدين فضل الله باشتيني العلوي (نسبة إلى قرية في ناحية بيهق)، الذي استطاع أن ينال الحظوة لدى السلطان أبي سعيد بعدما ولاه الاشراف على جباية ضرائب مدينة كرمان.

وبعد وفاة أبي سعيد حارب عبد الرزاق الوزير علاء الدين محمد فريمدي (الذي كان حاكماً في المنطقة)، وتغلّب عليه، ثم استولى عام ٧٣٨هـ / ١٢٣٧م على مدينة سبزوار. قتل عبد الرزاق على يد أخيه وجيه الدين مسعود في شهر صفر، أو ذي الحجة سنة ٧٣٨هـ / آب، أو حزيران ١٣٣٨م. وقد لُقّب وجيه الدين مسعود بالسلطان، وكان شيعياً غيوراً، إستمال إليه الدرويش حسن جوري، وتوسّعاً معاً في الحملات العسكرية على مدينة نيسابور.

وقد ذُكر أنّ لقب (سربدار) يعني الفدائي. وحاول بعض الكتاب أن يُقلّل من أهميتهم السياسية فجعلهم بمصاف الشطّار (الصوص) - كما يطلق عليهم في العراق -، أو (الصقورة) - كما يُطلق عليهم في بلاد المغرب - . (الشبيبي، ج ٢، ص ١٢٦).

قتل الشهيد الأول - كما يقول الشيباني - كان أدخل في السياسة منه إلى العقيدة. وإنَّ هذه الحماسة في الشهادة ربما كانت محرّكة من الحكومة نفسها، وحتى من أتباعه خوفاً على أنفسهم، وربما إختلافاً في الرأي في التسليم لتيّمور، وكان منشغلاً بفتوحه في الشرق^(١).

كما تبني الشيخ جعفر المهاجر الرأي نفسه عندما ذكر أنَّ التهمة التي ألصقت بالشهيد هي من جرّاء الصلة التي قامت بينه وبين علي بن المؤيد والتي اعتبرها الوشاة نوعاً من تولّي العمل له، خصوصاً أنَّ ابن المؤيد كان قد فتح أبواب خراسان لتيّمورلنك عدو المماليك اللدود^(٢).

ونقل السيد حسن الأمين المعنى نفسه فيما كتبه عن الشهيد الأول^(٣).

إلا أنَّ تهمة كهذه لم تُوجّه للشهيد في تلك المرحلة التي إنقلب فيها الحكم بيد المماليك الشراكسة. في حين أنَّ رسالة السلطان ابن المؤيد كان قد تسلّمها الشهيد قبل هذه المرحلة، أي في ظل حكم دولة المماليك الأتراك التي زالت قبل مقتل الشهيد بعامين من الزمن.

لم يترتب على مكاتبة ابن المؤيد للشهيد الأول شيء سوى الأثر الخالد الذي تركه الشهيد في تأليفه رسالة فقهية جامعة أسماها (اللمعة الدمشقية) بعثها إلى السلطان ابن المؤيد. وقد قيل إنَّ الشهيد ألفها في سبعة أيام فقط معتمداً على منهجه الفقهي، ومستنداً على بعض مؤلفات المحقق الحلّي المختصرة.

ولم يكن ابن المؤيد قد تلقى هدية فقيه بلاد الشام، الشيخ محمد بن مكي أو ربّما تلقّاها، ولم يترتب شيءٌ عليها، بسبب ما كانت البلاد تُعانيه من

(١) الصلة، ج ٢، ص ١٤٠.

(٢) الهجرة العاملة، ص ٧٠.

(٣) الأمين، الشهيد الأول، (بيروت، ١٩٩٨م).

اضطراب خارجي على جبهات هراة واسترabad، وداخلي من معارضة خصومه الدراويش له .

ولم تنته الحال إلا بدخول تيمورلنك، واحتلاله سبزوار، حيث سلّم ابن المؤيد مقاليد السلطة له بعدما كفّ عن التفكير نهائياً في أمر استقلاله بغية أن تصبح مملكته جزءاً من دولة الفاتح المغولي الجديد، لعلّها تكون بعيدة عن تنازع الأطراف الطامعة بها، في محاولة للتخلص من الخصوم أولاً، وللبقاء في السلطة ثانياً.

إلا أن شيئاً من ذلك لم يحدث، فقد نقل تيمورلنك ابن المؤيد إلى بلاطه، وبقيت مدينة سبزوار بيد خصومه .

وقد قيل إن ابن المؤيد بقي في صحبة تيمورلنك حتى قُتل سنة ٧٨٨هـ / ١٣٨٦م في إحدى المعارك التي نشبت في الحويزة، بناءً على الرواية التي نقلها الشهيد الثاني^(١)، أو أنه تُوفي حدود سنة ٧٩٥هـ / ١٣٩٣م على رواية أخرى^(٢).

كان ابن المؤيد من الشخصيات التي سعت إلى خلق منظومة عقائدية لنشر الفكر الشيعي في صفوف جميع مناطق خراسان، في عملية لمواجهة ممارسات الطرق الصوفية. وقد بدأ بالترويج للفكر الامامي ابتداءً من سكّ النقود بالشعارات الشيعية التي ضربها في مملكته، وانتهاءً باستدعاء علماء الشيعة وفقهائهم لتولي المناصب الدينية فيها، والدعوة العامة للتشيع مقابل الحركات الصوفية السياسية الداعية لضرب السلطة السربدارية، والإحلال محلها.

(١) الروضة البهية، ج ١، ص ٢٣.

(٢) الأمين، حسن، دائرة المعارف الشيعية، (السربداريون).

مؤلفات الشهيد الأول

أمّا جهود الشهيد العلميّة الأخرى فإنّ مؤلفاته الغنيّة والمتنوعة بوّأته منزلةً خاصة لدى فقهاء الطائفة الإمامية، وكان من بين هذه المؤلفات:

١ - كتاب الدروس الشرعية في فقه الإمامية . حفظ فيه الشهيد الكثير من آراء فقهاء الامامية القدّامى ، أمثال : ابن الجنيد ، ابن بابويه القمي ، العماني ، وغيرهم . وقد خرج منه جزءان - حسب تقسيم المؤلف - من كتاب (الطهارة إلى كتاب الرهن) . وفرغ منه في ١٢ ربيع الثاني سنة ٧٨٤هـ . ذكره الشهيد في إجازته لابن الخازن التي كتبها في ١٢ شهر رمضان من العام نفسه .

إلا أنّ تلاحق الأحداث التي أعقبت هذه الفترة بالذات لم تترك مجالاً للشهيد لإكمال هذا الكتاب ، فقد غادر الشهيد دمشق إلى جزّين ، وعاد إليها معتقلاً ليقتل في قلعتها ، ويُحرق جثمانه فيها ، على ما تعارف من قصّة مقتله .

وقد وضع السيد جعفر الملحوس بن السيد أحمد الحسيني تكملةً لهذا الكتاب ، فرغ منها في ٢٦ رجب ٨٣٦ هـ / ١٩ آذار ١٤٣٣ م^(١) .

٢ - شرح التهذيب الجمالي ، أو «جامع البين في فوائد الشرحين» ، جمع فيه - إبان شبابه - بين شرحي السيدين عميد الدين الأعرجي ، وأخيه ضياء الدين الأعرجي على كتاب خالهما العلامة الحلّي : «تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول»^(٢) .

(١) النوري المستدرک، ج ٣ ص ٤٣٩ ، والطهراني ، الطبقات ، ج ٤ ، ص ٢٤ . ولا يزال الكتاب في عداد الكتب الخطية غير المطبوعة . أمّا كتاب الدروس فقد طُبِع في طهران سنة ١٢٦٩ هـ / ١٨٥٣ م ، وأعيدت طباعته في قم سنة ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م . وهو شرح لكتاب (إرشاد الأذهان) للعلامة الحلّي ،

(٢) الذريعة ، ج ٤ ، ص ٥١١ ، ج ١٣ ، ص ١٦٨ . وقد نَقَح هذا الشرح وهذّبه الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي (ت: سنة ٩٨٤ هـ / ١٥٧٦ م) ، وطبع بطهران سنة ١٣٠٨ هـ / ١٨٩١ م . (الذريعة ، ج ٤ ، ص ٥١٣) .

٣ - غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، في الفقه^(١).

٤ - الرسالة الألفية في الصلاة^(٢).

٥ - خلاصة الاعتبار في الحج والاعتماد.

٦ - المسائل المقداديات^(٣).

٧ - القواعد والفوائد^(٤)، وغيرها.

(١) (غاية المراد في شرح نكت الإرشاد) فرغ منه سنة ٧٥٧هـ / ١٣٥٦م بالحلة، وقد طُبع في تبريز أولاً سنة ١٢٧١هـ / ١٨٥٥م، ثم في طهران سنة ١٣٠٢هـ / ١٨٨٥م. كما طُبع بتحقيق لجنة متخصصة بإشراف رضا المختاري في قم سنة ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ومعه حاشية الإرشاد للشهيد الثاني أيضاً، مع مقدمة ضافية. وحول قيمة كتاب (غاية المراد) والتفاصيل الواردة حوله يُراجع ما كتبه المختاري، ص ٢٦١ - ٢٩٢.

وللشهاد الثاني شرحٌ لكتاب (إرشاد الأذهان) اسمه (روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان).

(٢) (الرسالة الألفية) في فقه الصلاة، من أوائل مؤلفاته. طُبعت في طهران سنة ١٣٠٨هـ / ١٨٩١م، وفي قم سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٩م، بتحقيق الشيخ علي الفاضل القائني، ومعها (الرسالة النفلية) للشهيد الأول أيضاً المتضمنة على ذكر ثلاثة آلاف نافلة تتعلق بالصلاة. وقد شرحها الشهيد الثاني أيضاً برسالة عنوانها (الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية) المطبوعة بطهران سنة ١٣١٤هـ / ١٨٩٦م باهتمام الشيخ أحمد الشيرازي.

كما شرح الشهيد الثاني الرسالة (الألفية) بكتاب أسماه «المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية»، طبع بطهران سنة ١٣١٤هـ / ١٨٩٦م، باهتمام الشيخ أحمد الشيرازي.

(٣) المسائل المقداديات، وهي (٢٧) مسألة فقهية مختلفة سألها تلميذ الشهيد المقداد السيوري الحلّي (ت: ٨٢٦هـ / ١٤٢٣م)، ويُعبّر عنها (أجوبة مسائل الفاضل المقداد)، طبعت بتحقيق الشيخ عباس الحسّون في عشرين صفحة (مجلة تراثنا - العددان (٧، ٨)، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٨م.

(٤) طبع كتاب (القواعد) في إيران سنة ١٣٠٨هـ / ١٨٩١م، وعليه حواش للشيخ البهائي، وحواش أخرى للشيخ محمد الحرفوشي، وحاشية للسيد محمد الطهراني. كما طبع على الحجر عام ١٣٠٨هـ / ١٨٩١م أيضاً. وقد إختصره الشيخ إبراهيم الكفعمي (الذريعة ج ١، ص ٣٥٧). وطبع أولاً في سنة ١٢٧٠هـ / ١٨٥٤م. (الذريعة ج ١٧، ص ١٩٣). ونشره الدكتور السيد عبد الهادي الحكيم (المقتول عام ١٩٨٤ بالعراق) محققاً في جزأين.

أُعتبر كتابه الأخير (القواعد والفوائد) أول مُصنَّف لفقيه إمامي جمع القواعد الفقهية والأصولية التي يحتاجها الفقيه في مناهج إستنباط الأحكام الشرعية. وقد إحتوى الكتاب على ثلاثمائة وثلاثين قاعدة ألحقت بها أكثر من مائة فائدة، وبعض التنبيهات والفروع. وقد استوعبت هذه القواعد والفوائد أكثر المسائل الشرعية.

وقد غلب الطابع الفقهي على الكتاب بمجموعه بالرغم من تضمّنه بعض القواعد الأصولية، واللغوية.

ولم يقتصر الشهيد على إيراد رأي الإمامية في المسائل المنتقاة، وإنما كان منهجه مُعتمداً على المُقارنة في أغلب الفروع الفقهية مما يدلُّ على سعة تتبعه، في مناهج فقه المذاهب السنية، وإحاطته بها.

ونظراً لبعض الملاحظات التي تخصُّ منهجية الكتاب، وتداخل (القواعد) بعضها بالآخر سواءً أكانت فقهية أم أصولية، أو لغوية فقد عمدَ تلميذه الفقيه الشيخ المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (ت: ٨٢٦هـ / ١٤٢٣م) إلى ترتيبها وتهذيبها تبعاً لترتيب الكتب الفقهية، وأفردها في كتاب مستقل سمّاه «نضد القواعد الفقهية»^(١).

وعلى غرار هذا النمط من التأليف فصلَ الشيخ زين الدين العاملي (المعروف بالشهيد الثاني) القواعد الأصولية عن قواعد اللغة العربية في كتاب صنّفه لهذه الغاية بعنوان (تمهيد القواعد الأصولية والعربية)، ورَتَّبَ له فهرساً كاملاً للمسائل الفرعية التي تندرج تحت منهجية هذه القواعد^(٢).

(١) ذكر الطهراني أنّ المقداد السيوري فرغ من تأليفه في ٦ محرم سنة ٨٠٨ هـ ، وذكر ما وقف عليه من نسخه المخطوطة. الذريعة، ج ٢٤ ، ص ١٨٧. وقد طبع الكتاب سنة ١٩٨٣م بتحقيق عبد اللطيف الكوه كمرى.

(٢) الذريعة ج ١٧ ، ص ١٩٤.

وذكر الشهيد الثاني في مقدمة كتابه: أنه لما رأى كتاب «التمهيد في القواعد الأصولية»، وما يتفرع عليها من الفروع المؤلف سنة ٧٦٨هـ / ١٣٦٧م، والكوكب الدري في القواعد العربية كذلك، وقد ألفهما الاسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢هـ / ١٣٧١م أراد أن يحذو حذوه، ويجمع بين تلك القواعد في كتاب واحد مع إسقاط ما بين الكتابين من الحشو والزوائد، فألف (تمهيد القواعد)، ورتبه على قسمين، في أولهما مائة قاعدة من القواعد الأصولية مع بيان ما يتفرع عليها من الأحكام، وفي ثانيهما مائة قاعدة من القواعد العربية كذلك. ورتب لها فهرساً مبسوطاً لتسهيل التناول^(١).

اللمعة الدمشقية

ثبت أن عام تأليف «اللمعة الدمشقية» هو سنة ٧٨٢هـ / ١٣٨٠م، وكان تأليفها - كما يُستظهر من عنوانها - في مدينة دمشق التي كان الشهيد يتمتع بالحرية السياسية تحت ظل نظام الحكم المملوكي التركي في هذه الفترة.

وقد اعتقد بعض المؤلفين أن الشهيد كان قد ألف اللمعة عندما كان مسجوناً في قلعة دمشق، ولم يكن يحضره من كتب الفقه سوى كتاب (المختصر النافع)^(٢).

وبالرغم أن هذا الاعتقاد عار عن الصحة تماماً فإن بعض مترجمي الشهيد تنبّه إلى أن اسم «اللمعة» ورد في إجازة الشهيد لأبن الخازن (علي بن الحسن) التي كتبها سنة ٧٨٤هـ / ١٣٨٢م، أي قبل مقتله بسنتين^(٣).

ذكر أبو طالب الشيخ محمد بن الشهيد الأول أن علي بن المؤيد طلب من الشهيد التوجه إلى بلاده في مكاتبة أكثر فيها من التعظيم وحث الشهيد

(١) طبع بإيران سنة ١٢٧٢هـ / ١٨٥٦م. (الذريعة ج ٤، ص ٤٣٣).

(٢) أمل الآمل، ج ١، ص ١٨٣.

(٣) الأفندي، ج ٥، ص ١٩٠.

على ذلك، فاعتذر الشهيد، وصنّف له كتاب (اللمعة) بدمشق في سبعة أيام. وأخذ شمس الدين الآوي نسخة الأصل، ولم يتمكن أحد من نسخها لضنته بها، وقد نسخها بعض الطلبة، وهي في يد الرسول تعظيماً لها، وسافر بها قبل المقابلة (أي مقابلة النسختين ومراجعتهما)، فوقع فيها بسبب ذلك بعض الخلل الذي أصلحه الشهيد فيما بعد. وربما كان مغايراً للأصل بحسب اللفظ، وذلك في سنة ٧٨٢هـ^(١).

وذكر الأفندي أنّ تأليف «اللمعة الدمشقية» في الحبس هو قول غير صحيح لأنّه يتعارض مع ما ورد من مراسلة السلطان علي بن المؤيد، وجواب الشهيد لرسوله، وتصنيف اللمعة^(٢).

وعلق الخوانساري على ما ورد في مقدمة الشهيد الثاني على (اللمعة) بقوله: فيه من الدلالة على بطلان ما ذكره صاحب (الأمل) من كون تأليفه كتاب (اللمعة) في سنة حبسه التي كانت خاتمة لسني حياته^(٣).

وأراد بعض الباحثين أنّ يجمع بين القولين، فذهب إلى القول بأنّ الشهيد سُجِنَ مرتين؛ الأولى قبل مقتله بأربع أو خمس سنين، حيث أُلّف اللمعة في هذه الفترة، والثانية قبل مقتله بعام واحد، وهي المرحلة التي إستشهد بعدها عام ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م^(٤)، وليس لهذا الافتراض أيّ مستند تاريخي، كما أنّ طبيعة الأحداث تدلّ على بطلانه.

وقد ارتبط إسم علي بن المؤيد بكتاب (اللمعة الدمشقية) الذي كثر الحديث عنه بين مؤلفات الشهيد الأخرى لما تضمّن:

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ١، ص ٢٣.

(٢) رياض العلماء، ج ٥، ص ١٩٠.

(٣) الخوانساري، ج ٧، ص ١١.

(٤) شمس الدين، محمد رضا، حياة الامام الشهيد الأول، (النجف، ١٩٥٧م)، ص ٧٣.

أولاً: من بُعد سياسي يتصل بالأحداث المتشابكة التي ضمتها تلك الفترة.

وثانياً: لأنه أصبح مصدراً رسمياً من مصادر الفقه الإمامي في المراكز الشيعية حتى الوقت الحاضر، بعدما شرحه الشيخ زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني بعد مقتله على يد العثمانيين سنة ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م في كتابه (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية)^(١).

وقد سائر الشهيد في كتابه (اللمعة الدمشقية) منهج المحقق الحلّي في ترتيب كتابه (المختصر النافع)، بالرغم من الإضافات التي أدخلها على الأبواب الفقهية، وجملة من الترتيبات الفنية في تقديم الأبواب الفقهية، أو تأخيرها، وإلحاق المسائل الجديدة التي لم تكن قد أصبحت جزءاً من الكتابات الفقهية قبل هذه المرحلة^(٢).

ومن خلال أتباع هذه المنهجية، فقد ورد في النصوص الشيعية أنّ الشهيد ألف اللمعة الدمشقية، ولم يكن في متناوله سوى كتاب (المختصر النافع) للمحقق الحلّي.

(١) طبع عام ١٩٧٦م في عشر مجلدات، بتحقيق السيد محمد كلانتر.

(٢) ذكر الشيخ محمد تقي الفقيه أنّ الفقهاء قبل الشهيد كانوا يخضون بعض المباحث الفقهية كمبحث الخيارات، وموانع الإرث بعدد مخصوص من المسائل، فزاد الشهيد في هذين المجالين مسائل أخرى. كما كان الفقهاء قبله يعنونون بعض المباحث بعنوان قد لا ينطبق على المُعَنُون كما في مبحث «خيار ما يفسده ليومه» فنّبّه أنّه إذا فسد فلا مجال للخيار، وعنونه بمبحث «خيار ما يفسده المبيت». (جبل عامل في التاريخ، ص ١١٠).

وامتازت (اللمعة الدمشقية) أيضاً بتهذيب العبارات وتخليها عن السجع، والمحسّنات البديعية التي كانت شائعة في كتابات تلك المرحلة، مضافاً إلى الدقة في تحديد المصطلحات الفقهية، واختصار الجمل الطويلة بعبارات قوية أخذة. إنّ جميع هذه الميزات جعلت (اللمعة الدمشقية) محتفظة بطابعها الرسمي في معاهد الفقه الامامي. (مقدمة الآصفي على اللمعة الدمشقية)، ص ١٠٢.

إنَّ منهجية (اللمعة) لم تكن قد سائرت منهجية المحقق في كتابه (المختصر النافع) فحسب، بل كانت هناك عدّة مؤلفات إعتمدت يومذاك كمنهج للتصنيف الفقهي الإمامي، وهذه المؤلفات هي كتاب «شرائع الإسلام» للمحقق نفسه، وكتابا العلامة «قواعد الأحكام»، و«إرشاد الأذهان».

الشهيد الأول: الفقيه المتفرد

وبالرغم من منهجية اللمعة المتأثرة بمرحلة التطور الفقهي الذي ساد مدرسة الحلة إلا أنَّ الاجتهادات الفنيّة والفقهية، والصياغات الإسلوبية التي أضافها الشهيد لمؤلفاته الفقهية جعلت الفقهاء يعدونه الفقيه الإمامي الأول الذي فاق مَنْ تقدّمه من الفقهاء، وربّما مَنْ أتى بعده أيضاً.

ذكر النوري أنَّ الشهيد لُقّب بأفقه الفقهاء عند جماعة من الاساتيد^(١).

كما اعتبره الخوانساري أفقه جميع الفقهاء بعد المحقق الحلي، وتوحده في حدود الفقه وقواعد الأحكام مثل تفرد الشيخ الصدوق في نقل أحاديث أهل البيت عليهم السلام، ومثل تسلّم الشيخ المفيد والسيد المرتضى في الأصول والكلام^(٢).

وذكر الأمين أنَّ الشهيد الأول فقيه من أعظم فقهاء الشيعة الذين يُضربُ المثل بفقاهته، ومحقق متفنن تشهد بجلالة قدره تأليفه المتنوعة كالقواعد التي جمعت على صغر حجمها ما لم يوجد في المطوّلات، و (الذكرى) التي إمتازت على أشباهها، و (اللمعة) التي صنّفها في سبعة أيام، وجمعت على إختصارها فأوعت^(٣).

ونُقل عن الفقيه المعاصر السيد حسين البروجردي المُتوفى سنة

(١) المستدرک، ج ٣، ص ٤٣٧.

(٢) الخوانساري، ج ٧، ص ٤.

(٣) أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٥٩.

١٣٨٠هـ / ١٩٦١م قوله : «إمتاز فقه خمسة من الفقهاء باحاطتهم لأقوال فقهاء الشيعة والسنة معاً، وهم : المحقق، العلامة، فخر المحققين، و الشهيدان». ونقل قوله : إنّ الشهيد الأول أفضلهم بالفقه^(١).

وذكر الأمين في المفاضلة بين الشهيد الأول والثاني أنّ الأول أفقه وأدقّ نظراً، وأبعد غوراً، وأكثر وأمتن تحقيقاً وتدقيقاً من الشهيد الثاني . يظهر ذلك لكلّ مَنْ تأمل تصانيفهما مع الاعتراف بجلالة قدر الشهيد الثاني، وعظم شأنه، وعلو مقامه^(٢).

وذكر التنكابني أنّ الشهيد الأول لم يأت مثله فقيه في الإحاطة بأبواب الفقه إلاّ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وولده الشيخ موسى والشيخ علي .

وقد نُقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت : ١٢٢٨هـ / ١٨١٣م) قوله : «بقي الفقه على بكارته لم يمسه أحدٌ إلاّ أنا، والشهيد الأول، وولدي موسى»^(٣).

تلخيص مفردات البحث

ظهر من ثنايا البحث :

١ - إنّ شخصيّة الشهيد الأول كانت من الشخصيّات ذات المكانة الدينيّة والسياسيّة في عصره .

٢ - استطاع الشهيد الأول أن ينقل تجربة أستاذه فخر المحققين الحلّي العلمية والسياسية إلى بلاد الشام، ويقوم بتطبيقها عملياً ضمن برنامج ثقافي كان قد أدّاه لتخريج النُخبة، وإعداد الكوادر .

(١) المختاري، المقدمة، ص ٩٧.

(٢) أعيان الشيعة، ج ٧، ص ١٤٧.

(٣) قصص العلماء، ص ٣٦١.

٣ - أصبح الشهيد الأول بعد نجاحه في مشروعه السياسي الديني رقماً مهماً في معادلة السلطة ببلاد الشام، فخضعت له الشيعة بالعموم، ومنطقة جزّين بالخصوص.

٤ - نظراً لمواهبه في العلم والإدارة فقد تولّى السلطة على منطقة جزّين من قبل الدولة المملوكية التركية، وكان يُطلقُ على حاكم المدينة اسم (العامل).

٥ - غُيّبت أخبار الشهيد الأول السياسيّة بشكل كامل ومُتعمّد، ودوره ضمن أطار السلطة، وقد بلغت النصوص في الوقت نفسه بطائفيّة الدولة، وعدائها للشيعة التابعين لها. والموقع السياسي للأحداث دلّ على نقيض ذلك.

٦ - بعد سقوط دولة المماليك (الأتراك) سنة ٧٨٤هـ على يد المماليك الشراكسة، لم تخضع غالبية ممالك بلاد الشام للحكم الجديد.

ويبدو أنّ معركة الشهداء التي وصفتها المصادر بأنّها معركة حدثت داخل الكيان الشيعي نفسه، هي في واقع الأمر كانت بين المماليك الأتراك، أصحاب الحكم، والمماليك الشراكسة أصحاب التوسّع الجديد.

إلا أنّ التعبئة الشيعيّة للمواجهة كانت قد بلغت ذروتها في القتال مما أضفى صبغة التشييع على هذه المعركة، وأطلق عليها «معركة الشهداء» لكثرة القتلى من أتباع جزّين، وما يحيط بها من المناطق.

٧ - اتّهمت النصوص بعض أتباع الشهيد الأول من الشيعة، وشيعة جبل عامل، والسواحل بالسعي لمقتل زعيمهم الديني بمعركة الشهداء أولاً، وإيراده مورد التهلكة بالوشاية للسلطة ثانياً. والغرض من ذلك إظهار الخيانة داخل الجسم الشيعي نفسه.

٨ - ورد أنّ الشهيد الأول حارب الشيخ محمد الياوش (الياوشي)

بمعركة الشهداء وقتله . واليالوش هذا كما نقلت المصادر الشيعة كان من تلامذة الشهيد الذين ارتدّوا عليه بعد نسبة فساد العقيدة إليه ، وادعائه النبوة ، وممارسة السحر والشعوذة .

ومن المحتمل جداً أن يكون محمد اليالوش ممن قرأ على الشهيد في بعض الأوقات . وظهر ، طبقاً لدرسنا التاريخي ، أنه من مشايخ الاقطاع ، وليس من المشايخ الدينيين . ونسبة السحر والشعوذة إليه ، وادعاء النبوة ، وما شابه ذلك من الأساطير دليل على تهافت دوره التاريخي ، ومحاولة ملئه بمثل هذه المرويات .

والذي يظهر أن دور اليالوش كان قد تضخّم عمّا هو عليه . ومن المحتمل جداً أن يكون اليالوش نفسه قد حارب الشهيد ملتحقاً بالجيش المملوكي الشركسي ، وقُتل بالمعركة .

٩ - إتهمت المنقولات أيضاً زعماء المذاهب الإسلامية الأربعة ، وقضاة الإسلام بالتآمر على الشهيد وقتله ، بالتلاعب بالفتاوى الشرعية لبقى لغز مقتله مستعراً في القلوب على مدى الدهور .

والغرض من ذلك أن النصوص المزوّرة حاولت أن تفسّر دوافع مقتل الشهيد الأول تفسيراً مذهبياً بحثاً يُظهر مصاديق الحقد الديني بين قادة المذاهب الإسلامية لإظهار القطيعة فيما بينهم ، والتأكيد على أن قضية الصراع الطائفي بالإسلام ليست وليدة العصور المتأخرة ، وإنما لها جذورها الضاربة في أعماق التاريخ .

١٠ - جميع المجريات التاريخية المنقولة في محاكمة الشهيد وقتله هي موهومات محضّة يكذبها سياق الأحداث التاريخية . فلم تجرٍ للشهيد أية محاكمة تُذكر ، ولم تُوجّه له أية تهمة من تلك الاتهامات الطائفية المزعومة المُلفّقة .

١١ - حاولت النصوص أن تُوعز مقتل الشهيد الأول إلى فتوى استاذہ عبّاد ابن جماعة الشافعي . وقد ورد إسمه ملقّقاً في نصوص الكتب . كما ورد إسمه على لسان أحد تلامذة الشهيد الكبار في محاولة لتثبيت أن مقتله كان بفتوى ابن جماعة .

والحال أن النصوص التي نقلت أخبار ابن جماعة ، وتلميذه الشهيد هي في حدّ ذاتها تُبطل مثل هذه المزاعم .

١٢ - ربطت المنقولات أن مقتل الشهيد الأول كان قد تمّ بقرار من الأمير بيدمر الخوارزمي . ومن خلال سياق الأحداث فإنّ السلطة العليا بالقاهرة ، المتمثلة بالسلطان برقوق ، كانت قد طلبت الأمير بيدمر في شهر ربيع الأول سنة ٧٨٦هـ (أي قبل مقتل الشهيد بأقل من شهرين) . وعند عودته إلى دمشق تمّ تنفيذ حكم الإعدام بالشهيد . مما يوحي أن قرار الإعدام كان قد تلقّاه بيدمر من السلطان مباشرة .

والحال أن الأمير بيدمر لا يمكن أن يُعتمد في ظلّ السلطة الجديدة مطلقاً ، لمقامه المتنفّذ في ظلّ دولة المماليك الأتراك من جهة ، ولمقاومته لهم مقاومة عسكرية جنباً لجنب مع حليفه الشهيد الأول ، من جهة ثانية .

١٣ - ثبت طبقاً للنصوص المتوفرة أن الشهيد قُتل بقلعة دمشق ، ثم صُلب ، ثم أُحرق . وقد صوّرت المرويات الملفّقة أن القتلة هم مزيج من أتباع المذاهب السنيّة الأربعة .

والذي دلّ عليه سياق الأحداث أن الشهيد الأول لم يُقتل بقلعة دمشق ، ولم يُصلب ، ولم يحرق . ولم يُفت أحد من علماء الإسلام بقتله . وأمّا قصص محاكمته ، وإيراده موارد الهلكة على يد الفقهاء السنيّة فهي لم تقع إلّا في عقول مخترعيها .

ويُرجح أن مقتله وقع في معركة «الشهداء» التي نشبت بين قوات

المماليك الشراكسة الغازية، وقوات المماليك الأتراك أصحاب السلطة، التي كان الشهيد جزءاً منها، وقد شارك فيها أتباع الشهيد مشاركة فعّالة.

١٤ - لم يُعرف للشهيد الأول قبر معلوم، حسبما ورد أنّ جسده تمّ إحراقه، بعد مقتله وصلبه. وقد نقل الشيخ محمد رضا شمس الدين أنّ رفاة الشهيد جُمعت، ودفنت ببلاد الشام.

كانت مدينة جزّين مدينة إسلامية تقطنها غالبية شيعيّة، وقد تحوّلت أوائل القرن العشرين أو قبله بقليل إلى مدينة مسيحيّة غالبية أهلها من الموارنة. وكانت للشهيد الأول آثار باقية بها، منها مسجده الذي يُنسبُ إليه، وداره أو مدرسته العلمية العتيقة وقد حُوّل المسجد إلى كنيسة، والدار (أو المدرسة) إلى طريق عام، تُعرف اليوم بمنطقة الساحة.

ويبدو أنّ مقام الشهيد الأول كان معروفاً لدى أهل المدينة منتصف القرن العشرين، يدل على ذلك تقديس الأهالي له، وتبرّكهم به.

أمّا اليوم فقد اختفت جميع تلك المعالم الدالة على وجود مثل هذه الآثار، خصوصاً بعد الحرب الأهلية التي تطاحن فيها اللبنانيون على مدى عشرين عاماً فيما بينهم، ثم إعادة الإعمار من جديد نهاية العقد الأخير من القرن العشرين مما غيّر الكثير من ملامح المدن وآثارها.

وعلى وفق ما ذهبنا إليه من إبطال قصة صلب الشهيد، وإحراقه؛ فإنّ قبره لا بُدَّ وأن يكون في بعض المواضع الأثرية المنسوبة له. ويُرجّح أنّه في مسجده الذي تحوّل إلى كنيسة.

أمّا سبب إخفاء قبره، وتغييبه، شأن إخفاء الكثير من المراقد الأخرى وتغييبها، فهو متعلّق أيضاً بقصة تشويهه، ومسخه لكي تُنسى أفعاله، وتبقى القصة المتعلقة بطائفية المرحلة مهيمنة على تاريخه.

١٥ - بعد مقتل الشهيد الأول تفتت الحركة الشيعيّة في بلاد الشام، ولم

تظهر قيادة بديلة تتمكن من لمّ أوصال الجسم الشيعي الذي أمضت به إنقسامات نفوذ القوى، وسلطة الحكم المملوكي الجديد. وقد أصبح الإقطاع الشيعي مسيطراً في الجنوب بظهور بعض الأسر الشيعية كأسرة ابن بشار، التي استقر الحكم الإقطاعي فيها حتى دخول العثمانيين بلاد الشام عام ٩٢٣هـ / ١٥١٦م، والتي ما زال اسم بلاد بشار نسبة لهذه الأسرة مستخدماً حتى الآن على المنطقة الواقعة جنوب نهر اللطاني في الجنوب^(١).

(١) خطط الشام ، ج ٢ ، ص ١٩٩.

الحلّة في القرن الثامن الهجري

على مدى الفترة التي أعقبت مقتل الشهيد الأول لم تتميز أيّة نهضة في بلاد الشام، وبقي ثقل المؤسسة الدينية الشيعيّة في مركزها الأول (مدينة الحلّة) منقطعاً إلى الدراسة والتدريس خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثامن للهجرة، وبالتحديد بعد وفاة فخر المحققين عام ٧٧١هـ / ١٣٧٠م.

وقد مرّت مدرسة الحلّة خلال هذه الفترة بثلاث مراحل سياسية :

المرحلة الأولى : تمثّلت بالحكم الجلايري الذي انتهى عام ٨١٤هـ /

١٤١١م.

والجلاير هي إحدى القبائل المغولية الكبرى التي تمكنت من السيطرة على بغداد سنة ٧٣٨هـ / ١٣٣٧م، وانتزاع السلطة من حكومة المغول الايلخانيين على يد الشيخ حسن الجلايري (ت: ٧٥٧هـ / ١٣٥٦م).

ففي عام ٧٤٤هـ / ١٣٤٣م زالت حكومة المغول من إيران ، وآذربيجان فانقرضت الدولة المغولية الكبرى، وتكونت مكانها حكومات متفرقة، وكان الجلائريون إحدى هذه الدول.

بدأت الدولة الايلخانية بالتفكك بموت السلطان أبي سعيد بن السلطان أولجايتو خان بعد ظهور الخلاف بين الأمراء في الإدارة والسلطنة. وقد أصبح

كلّ أمير ومتنفذ يدعو لنفسه، أو يتخذ أحد أفراد الأسرة المالكة سنداً لدعوته .

ولم يكتف هؤلاء المتنازعون بذلك، بل بدأ كل منهما بمهاجمة الحكومات المجاورة لغرض السيطرة عليها الأمر الذي دعا إلى استمرار الاضطرابات والمنازعات طوال هذه السنوات^(١).

ولم يظهر أيّ نشاط سياسي يُذكر لفقهاء الحلة خلال هذه المرحلة سوى ما نقل من الاستمرار العلمي الدراسي فيها .

كان السلطان حسن الجلايري قد سعى لتنظيم المملكة، مما حقّق ازدهاراً علمياً فيها، ونظراً لعدالته ومحافظته على النظام فقد سُمّي بالشيخ حسن^(٢).

وبعد وفاته سنة ٧٥٧هـ / ١٣٥٦م تولّى ولده السلطان معز الدين أويس بهادرخان (ت : ٧٧٦هـ / ١٣٧٤م) الحكم، وقد وصفته المصادر التاريخية بالملك العادل^(٣).

وقد تولّى ولده السلطان جلال الدين حسين بهادر خان الحكم بعده فترةً من الزمن، ثم نُحّي، فتولّى أخوه السلطان أحمد الحكم سنة ٧٨٤هـ / ١٣٨٢م.

ونظراً لنفوذ تيمورلنك، ومحاولة توسّعه لتوحيد الدولة المغولية من جديد فقد سيطر على بغداد سنة ٧٩٥هـ / ١٣٩٣م التي كانت خاضعة في هذه الفترة لحكم السلطان أحمد الجلايري ابن السلطان أويس، فرحل

(١) العزاوي، ج ١، ص ٥٣٩؛ ج ٢، ص ٢٥، ص ٧٧.

(٢) العزاوي، ج ٢، ص ٧٨.

(٣) كان السلطان أويس بهادرخان، كثير البر، مجباً للفقراء معتمداً بالعلماء والكبراء، دامت ولايته تسع عشرة سنة، وتوفي سنة ٧٧٦هـ / ١٣٧٤م عن ٣٧ عاماً، بعدما ورث ملك العراق وآذربيجان عن أبيه. (العزاوي، ج ٢، ص ١٣٧-١٣٩).

السلطان أحمد عن بغداد إلى مدينة الحلة التي كانت تُشكّل قاعدتها العشائرية قوة مقابل مناطق النفوذ العراقية الأخرى، ثم غادرها إلى بلاد الشام، ثم إلى مصر مُلتجأً إلى الملك الظاهر أبي سعيد برقوق. وقد رجع السلطان أحمد الجلايري إلى بغداد مرّة أخرى عام ٧٩٧هـ / ١٣٩٥م^(١).

ونظراً لمحاولات تيمور للسيطرة على العراق فقد أصبحت الحكومة الجلائرية ذات علاقة وثيقة مع المماليك في مصر، وبلاد الشام الذين كانوا مهددين أيضاً بالهجوم التيموري على أراضيهم.

كانت هذه المرحلة الزمنية بالذات، أسوة بباقي المراحل السياسية الأخرى، من أشدّ المراحل اضطراباً. ففي سنة ٨٠٢ هـ / ١٤٠٠م فرّ السلطان أحمد الجلايري مرّة أخرى، ولكن إلى بلاد الروم (مملكة العثمانيين قبل أن يوحّدوا دولتهم كإمبراطورية عامة)، بعدما سقطت بغداد للمرة الثانية بيد قوات تيمورلنك سنة ٨٠٣ هـ / ١٤٠١م. وبعد عامين من هذه السيطرة، أي سنة ٨٠٥ هـ / ١٤٠٣م توجه الأمير تيمور إلى بلاد الروم (الأناضول) لضمّها إلى مملكته، فرجع السلطان أحمد الجلايري إلى بغداد، واستولى عليها بعدما فرغت من النفوذ العسكري التيموري.

وقد نصّب السلطان أحمد الجلايري ولده السلطان طاهراً حاكماً على مدينة الحلة، وبقية البقاع المجاورة لها^(٢).

وفي سنة ٨٠٦ هـ / ١٤٠٣م خرج السلطان أحمد عن بغداد ملتبساً إلى سلطان المماليك، الملك الناصر أبي السعادات فرج (٨٠١ هـ - ٨٠٨ هـ / ١٣٩٩ - ١٤٠٥م) ابن السلطان برقوق^(٣).

(١) العزاوي، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٢) العزاوي، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٣) العزاوي، ج ٢، ص ٢٩١.

إلا أنَّ وفاة تيمورلنك سنة ٨٠٧هـ / ١٤٠٤م^(١) أعادته إلى الحلة أولاً فمال إليه أعوانه، ثم إلى بغداد ثانية بعدما سيطر على الحكم فيها سنة ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م. وبقي في السلطة حتى وفاته سنة ٨١٣هـ / ١٤١٠م.

المرحلة الثانية: الدولة البارانية (قره قوينلو) (٨١٤ - ٨٧٤هـ / ١٤١١م - ١٤٧٠م).

بعد مقتل السلطان أحمد الجلايري استولت قبائل القره قوينلو على بغداد في ٥ محرم سنة ٨١٤هـ / ٢٩ نيسان ١٤١١م عندما دخلها الشاه محمد بن قره يوسف وأصبح والياً عليها بالنيابة عن والده، واستمر في هذه الولاية حتى مقتله في ١٨ ذي الحجة سنة ٨٣٧هـ / ٢٦ تموز ١٤٣٤م.

وكانت هذه الحكومة البارانية قد تمكنت من السيطرة على بعض المناطق العراقية كالموصل في الفترة التي أعقبت وفاة السلطان أويس الجلايري سنة ٧٧٨هـ / ١٣٧٦م.

كما امتلك الأمير قره يوسف قبل هذه المرحلة، وبالتحديد سنة ٨٠٥هـ / ١٤٠٣م بغداد لمدة قصيرة بعدها أزيح عنها في العام نفسه بواسطة أحد أمراء آل تيمور^(٢).

وبعد وفاة الأمير قره يوسف عام ٨٢٣هـ / ١٤٢٠م تقاسم أولاده السلطة

(١) بعد وفاة تيمورلنك عام ٨٠٧هـ / ١٤٠٤م تمكّن ولده الرابع شاه رخ بعد حروب بين أولاده الأربعة المتنازعين على السلطة من السيطرة على الحكم، وبقي حتى سنة ٨٥٠هـ / ١٤٤٦م. وقد حكم شاه رخ خراسان، وأغلب مدن إيران وكان ذا ميول شيعية. وكانت زوجته كوهرشاه قد شيدت مسجداً فخماً قرب ضريح الإمام علي بن موسى الرضا(ع) في مدينة مشهد الإيرانية. وقد حكم آخر السلاطين التيموريين وهو السلطان حسين بن باقرا من سنة ٨٧٥هـ، حتى سنة ٩١١هـ، (١٤٧٠ - ١٥٠٥م).

(٢) العزاوي، ج ٣، ص ٢١.

في مناطق مختلفة، ولم يستقر أحد منهم بسبب الصراعات التي كانت تدور للسيطرة على المنطقة نفسها^(١).

وأهم أمير من أولاد قره يوسف إرتبط تأريخه بتأريخ فقهاء الحلة هو الأمير آسبند الذي تولى حكم بغداد من سنة ٨٣٦هـ / ١٤٣٢م، حتى وفاته سنة ٨٤٨هـ / ١٤٤٤م.

وقد سيطر هذا الأمير على كافة مناطق بغداد سنة ٨٣٦هـ / ١٤٣٢م، وتوجه إلى مدينة الحلة فضبطها، وكانت الحلة حتى عام ٨٢٦هـ / ١٤٢٣م خاضعة للحكم الجلايري، وبذلك انقرضت الدولة الجلايرية بتمامها، ولم يبق لها ذكر إلا في بطون الكتب التاريخية^(٢).

وفي سنة ٨٣٢هـ / ١٤٢٨م إنكسر الأمير اسكندر، وهرب إلى جهات الروم فرجع شاه رخ إلى خراسان، وولّى على آذربيجان الميرزا أبا سعيد بن قره يوسف فعاد الأمير اسكندر، واستعاد آذربيجان، وقتل أخاه أبا سعيد.

وكان أبو سعيد قد ولاه شاه رخ أوائل عام ٨٣٣هـ / ١٤٣٠م آذربيجان، إذ كان قد إلتجأ إليه هارباً من أخيه إسكندر^(٣)، وكانت مدّة ولايته نحو سنة واحدة.

(١) أولاد قره يوسف هم:

١ - بير بوداق - تُوفي في حياة أبيه. ٢ - الأمير اسكندر: قاتل شاه رخ ابن تيمورلنك ٢٧ رجب سنة ٨٢٤هـ / ٢٨ تموز ١٤٢١م. ٣ - ميرزا جهان شاه - مكث في بغداد، ثم مضى إلى تبريز، ثم عاد فحكم العراق في ١٤ ربيع الأول سنة ٨٥٠هـ. قتل جهان شاه سنة ٨٧٢هـ / ١٤٦٧م، وتولّى ابنه السلطان حسن علي (الذي قتل في شوال سنة ٨٧٣هـ / نيسان ١٤٦٨م)، حكم بغداد، وانقرضت به دولة قره قوينلو من آذربيجان والعراقين. ٤ - الأمير شاه محمد. ٥ - الأمير آسبند، (مكث في بغداد). ٦ - الأمير أبو سعيد، ذهب إلى جصّان.

(٢) العزاوي، ج ٣، ص ٨٤.

(٣) لما وصل شاه رخ إلى منطقة (الري) لحق به ميرزا جهان شاه بن قره يوسف، ومعه ابن أخيه ميرزا علي بن شاه محمد بن قره يوسف، والأمير بايزيد أوغلو، من كبار أمراء قره قوينلو، في منتصف ذي الحجة سنة ٨٣٨هـ / ١٢ تموز ١٤٣٥م، فأكرمهم شاه رخ، وبالغ في احترامهم.

وفي سنة ٨٣٧هـ / ١٤٣٣م أغار الأمير اسكندر على شروان فتوجّه شاه رخ لقتاله لكنّ الأمير اسكندر فرّ إلى بلاد الروم، وعاد مرة أخرى لقتال أخيه جهان شاه الذي تولى الحكم على بلاد آذربيجان من قبل شاه رخ، فأنكسر جيشه قرب مدينة تبريز، وهرب إلى إحدى القلاع الحصينة، لكنه قُتل فيها سنة ٨٤١هـ / ١٤٣٧م.

وقد بقيت الحلة طوال القرنين الثامن والتاسع الهجريين / الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين زاخرةً بحركة علميّة وأدبيّة تمثلت في شخصيات فقهية كبيرة، وأدبيّة متميزة أمثال:

١ - صفي الدين ابن الطقطقا (ت : ٧٠٩هـ / ١٣٠٩م)، المؤرخ الشهير صاحب كتاب «الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية».

٢ - صفي الدين الحلّي، عبد العزيز بن سرايا الطائي (ت : ٧٥٠، أو ٧٥٢هـ / ١٣٤٩، أو ١٣٥١م)، أحد شعراء العربية الكبار.

٣ - السيد حيدر الحُسَيني الآملي (كان حيّاً سنة ٧٩٤هـ / ١٣٩٢م)، الفقيه العارف المتصوّف.

٤ - كمال الدين عبد الرحمن العتايقي المعروف بابن العتايقي، الفقيه المعاصر لطبقة الشهيد الأول، أو ممن يُعدُّ من بعض تلامذة فخر المحققين.

٥ - علاء الدين الشيخ علي الشفهيني (المُتوفى في الربع الأول من القرن الثامن الهجري).

٦ - الشيخ رضيّ الدين رجب البرسي.

وأهم فقيه ظهر في هذه المرحلة بالذات هو الشيخ جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري^(١) الحلّي الأسدي (ت : ٨٢٦هـ / ١٤٢٣م) الذي كان

(١) سورا: موضع من أرض بابل، قريبة من الحلة.

أحد تلامذة الشهيد الأول (إبان دراسته الأولى في مدينة الحلة قبل عام ٧٥٠هـ / ١٣٤٩م). ويُعبر عن المقداد السيوري في كلمات فقهاء الشيعة بالفاضل السيوري^(١)، أو الفاضل المقداد^(٢).

وقد تتلمذ على يديه جملة من الشخصيات العلمية الشيعية أمثال الحسن بن راشد الحلّي (كان حياً سنة ٨٣٠هـ / ١٤٢٧م)، وأبو الحسن علي بن هلال الجزائري.

إلا أن هذه النهضة المُتفجرة في الحلة بالرغم من المشاكل السياسية، والصراعات على السلطة فإنها بقيت محتفظة باستقلاليتها طوال مرحلة زعامة فخر المحققين الدينية حتى أواخر سني حياة الفقيه الشيخ جمال الدين أحمد ابن محمد المعروف بابن فهد الحلّي (٧٥٧هـ - ٨٤١هـ / ١٣٥٦ - ١٤٣٧م)، الذي وجد نفسه فجأة وسط الأحداث السياسية نتيجة للتقلبات في إدارة السلطة بالعراق.

(١) روضات الجنّات، ج٧، ص ١٧١.

(٢) للمقداد السيوري مؤلفات في علم الفقه، وأصوله، وعلم الكلام، والتفسير، منها:

١ - نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: رتّب فيه أبواب الفقه والأصول لكتاب أستاذه الشهيد الأول (القواعد والفوائد) دون أن يضيف على أصل مادة الكتاب شيئاً إلا في مسألة (القسمة). وقد طبع (نضد القواعد الفقهية) بتحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري، قم ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

٢ - إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين فرغ منه سنة ٧٩٢هـ / ١٣٩٠م، وهو شرح على كتاب (نهج المسترشدين في أصول الدين) للعلامة الحلّي، وقد طبع في بومباي سنة ١٣٠٣هـ / ١٨٨٦م.

٣ - التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، طبع سنة ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م في أربع مجلدات، بتحقيق السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري.

٤ - كنز العرفان في فقه القرآن، طبع في ثلاثة أجزاء عام ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م.

٥ - النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر (في علم الكلام)، أحد الكتب الدراسية المقررة التي حظيت بالاهتمام منذ عصر مؤلفه حتى الآن.

المرحلة الثالثة : حكم دولة المشعشين .

وقد بدأت باحتلال علي بن السيد محمد بن فلاح (قُتل ٨٦١هـ/ ١٤٥٧م) مدينة الحلة عام ٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م، وبقيت تحت سيطرتهم حتى عام ٨٧٢هـ/ ١٤٦٧م.

إبن فهد الحلّي

كان إبن فهد الحلّي فقيهاً عُرف بالزهادة والعرفان، والدراسة والتدريس وقد انتهت إليه زعامة الإمامية .

وكانت شخصيته العلمية تربط بين مدرستين زمنيّتين في تاريخ المؤسسة الدينية الامامية؛ مدرسة العلامة الحلّي، ومدرسة المحقق الكرّكي . فأساتذته أمثال: المقداد السيوري، والسيد بهاء الدين علي بن عبد الكريم الحسيني النيلي النجفي كانا من تلامذة مرحلة العلامة، وولده فخر المحققين .

وتلامذته والراوون عنه كان بعضهم أمثال الشيخ علي بن هلال الجزائري من أهم أساتذة الفقيه علي بن عبد العال الكرّكي الذي كان له نشاط ديني كبير بعد قيام الدولة الصفوية بإيران في ظل الشاه طهماسب ابن الشاه إسماعيل الصفوي .

وقد تخرّج على يديه جملة من الفقهاء المهمين، أمثال: عز الدين المهلبي، الشيخ عبد الشفيع بن فياض الأسدي الحلّي، تاج الدين الحسن بن راشد، الشيخ مغامس بن داغر، أبو الحسن بن حمّاد، والسيد محمد بن فلاح، وقد إرتبطت بزعامة إبن فهد ثلاث حوادث تاريخية كبيرة:

الأولى: إعلان تشييع الدولة البارانية بعد مناظرته لعلماء السُنة في مؤتمر بغداد الذي عُقد تحت سلطة الأمير آسبند بن الأمير قره يوسف .

الثانية: قيام دولة المشعشين في البطائح بزعامة تلميذه السيد محمد بن فلاح .

الثالثة: قيام تلميذه محمد بن عبد الله الملقب بنور بخش الصوفي العلوي (٧٩٥ - ٨٦٩ هـ / ١٣٩٣ - ١٤٦٥ م) بثورته عام ٨٢٦ هـ / ١٤٢٣ م في ختلان بإيران. وهي ثورة يتتابها الغموض في كتب التاريخ.

مؤتمر بغداد

ظهر نفوذ فقهاء الحلة مرة أخرى تحت ظل سلطة الأمير آسبند بن الأمير قره يوسف. وبالرغم أن معظم الحكومات التي أنشئت على انقاض الدولة الإيلخانية كانت متسمة بنزعات شيعية، إلا أن هذه الروح لم ترق لتكوين أيديولوجية تضعها في مصاف الدول الشيعية الحاكمة في التاريخ.

ونظراً للصراعات التي تحدث بين هذه الحكومات المتصارعة، والتي بلغ التناحر فيها حتى بين أبناء الحاكم الواحد، كما حصل ذلك في الصراعات بين الأخوة الأعداء من أبناء قره يوسف، فإن أيديولوجية الحكم لم تكن ذات أساس مهم مقابل مبادئ الحكم القائمة على أساس النفوذ القتالي المحض.

إنّ التزاوج بين السلطة السياسية الحاكمة، والزعامة الشيعية المتمثلة بالفقهاء، ظهرت في أجلى صورها بين الأمير آسبند، والشيخ أحمد بن فهد الحلّي، كبير فقهاء الحلة في هذه المرحلة.

وتُعِيدُ هذه الصلة بين الحاكم آسبند، والفقهاء ابن فهد الحلّي، اعتماداً على النصوص المنقولة، تلك الصلة التي كانت قائمة بين السلطان الإيلخاني أولجايتو خان (خدابنده)، والعلامة الحلّي بلحاظ فوارق عديدة، أهمها:

أولاً: كان السلطان خدابنده قد نشأ وتربى منذ أعوامه الأولى على يد العلامة الحلّي، في حين أن علاقة ابن فهد مع آسبند لم تكن علاقة لها جذورها التاريخية فهي تقارب ثلاث سنوات فقط، خصوصاً وإن سيطرة آسبند على الحكم، وإقامة مؤتمره كانت في فترة زمنية قصيرة ومتقاربة.

ثانياً: الاختلاف في الدولة التي كانت تقع تحت سلطة هذين الحاكمين.

فالدولة التي كانت خاضعة للسلطان أولجايتو خان هي الامبراطورية المغولية الشاسعة، في حين أنَّ منطقة الحكم التي تقع تحت سيطرة الأمير آسبند هي جزء صغير من تلك الامبراطورية التي تمزقت أوصالها بعد وفاة السلطان أبي سعيد عام ٧٣٦هـ / ١٣٣٦م.

ثالثاً: الاختلاف بين التشيع العقائدي في التجربة الأولى، والتشيع السياسي في التجربة الثانية.

أمّا ماذا فعل ابن فهد الحلّي في بلاط الأمير آسبند؟ فهذا أمرٌ تُشبه وقائعهُ إلى حدّ كبير ما نُقل عن السلطان خُدابنده في محاولة تشيعه التي ذكرت المصادر التاريخية أنّها تمّت على يد العلامة الحلّي.

فبعد أربع سنوات من تسلّم آسبند السلطة في بغداد عُقد مؤتمر إسلامي للمناظرة بين علماء المسلمين سنة ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م بزعامه الشيخ أحمد بن فهد الحلّي.

وكان الأمير آسبند بن قره يوسف قد عقد مؤتمراً للمناظرة بين فقهاء الشيعة وفقهاء بغداد السُنّة في المسائل المختلف عليها بين الطرفين، فتغلّب فقهاء الشيعة، كما تنقل النصوص الشيعيّة، على فقهاء السُنّة في هذه المناظرة، فاختار الميرزا آسبند مذهب التشيع مذهباً رسمياً للبلاد، وضرب (السكّة) باسم الأئمة الاثني عشر^(١).

ويظهر أنّ أحداث مؤتمر بغداد الذي عُقد عام ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م شبيهة بأحداث مؤتمر تبريز الذي عُقد عام ٧٠٧هـ / ١٣٠٧م أي قبل مائة وثلاثة وثلاثين عاماً من انعقاد المؤتمر الجديد.

(١) ذكر الخوانساري أنّ ابن فهد ناظر علماء السُنّة في موضوع (الإمامة) فتصدّى لإثبات مذهبه، وإبطال مذاهب أهل السُنّة، وغلب على جميع علماء أهل العراق، فغيّر الميرزا آسبند مذهبه، وخطب باسم أمير المؤمنين، وأولاده الأئمة. (روضات الجنات، ج ١، ص ٧٣). وقد ذكر ذلك الغياثي في تأريخه، ونقله العزاوي عنه في (تاريخ العراق، ج ٣، ص ١٠٩).

فقد كانت غاية المؤتمرين إعلان تشيع الدولة رسمياً، وبناء إيديولوجية شيعية تقوم عليها السلطة السياسية.

ومن مصادفات هاتين التجربتين أنَّ فترة حكم كلٍّ من السلطان أولجايتو خان (خدابنده)، والأمير آسبند استغرقتُ إثني عشر عاماً، فقد حكم خدابنده من سنة ٧٠٤هـ / ١٣٠٥م حتى سنة ٧١٦هـ / ١٣١٦م، وحكم آسبند من سنة ٨٣٦هـ / ١٤٣٣م، حتى سنة ٨٤٨هـ / ١٤٤٤م.

إلا أنَّ الإنجازات العقائدية التي تحققت على يد خدابنده وأستاذه العلامة الحلّي فاقت الإنجازات العقائدية التي تحققت على يد آسبند وابن فهد الحلّي، والتي كان من جملة تأثيراتها إدامة التشيع في المناطق التي انقسمت على الدولة الإيلخانية.

إنَّ ما ذكر من تحوّل الأمير آسبند إلى المذهب الشيعي بعد المناقشة الدينية بين علماء السُّنة، وبين علماء الشيعة بزعامة ابن فهد هو شبيه لما ذكر من تحوّل خدابنده إلى التشيع على يد العلامة الحلّي، والذي ظهر لنا أنَّه كان شيعياً بالفطرة، ولم يكن الأمير آسبند في هذه الحالة إلاَّ صاحب نزعة عقائدية شيعية وجدت التشيع السياسي منفذاً لتحقيق مبادئ الحكم في العراق.

وقد تساءل بعض الدارسين أنَّه من غير الواضح إلى أيّ مدى كان حكم قره قوينلو، وحكم الامبراطوريات السابقة التي أظهرتُ نزعة موالية للتشيع مثل الجلائريين والجوبانين قد استعملوا التشيع أداة سياسية لتحقيق أغراضهم، وإلى أيّ مدى كان تعاطفهم الحقيقي معه^(١)؟!

والواقع أنَّ الظروف السياسية التي مرّت على هذه الفترة التاريخية البالغة التعقيد أشغلت هذه الدول بالتناحر السياسي، والتخاصم، ولم تستثمر تشيعها العقائدي كإيديولوجية فكرية بلغت ذروتها بالازدهار من قبل على يد السلطان الإيلخاني أولجايتو خان.

(١) Momen, p 99.

إلا أنَّ ثمة إختلاف بين المؤتمرين؛ مؤتمر تبريز، ومؤتمر بغداد.
ففي وقائع مؤتمر (تبريز) ظهرت أسماء لبعض الشخصيات المتحاوره،
وبعض التفاصيل المتعلقة بسير المؤتمر، كما ظهر نشاط منظم للدعوة إلى
التشيع في طول الامبراطورية المغولية وعرضها.
أمَّا مؤتمر بغداد فلم تتوفر معلومات عنه، ولا عن الأطراف السنية التي
ساهمت فيه، كما لم تتوفر أية نتائج يمكن أن تُعدَّ ثمرةً من ثمرات ذلك
المؤتمر.

من هنا يظهر الفارق بين الدعوتين الشيعية في العهد الايلخاني والباراني،
حيث اُبتنت الدعوة الأولى على التشيع العقائدي في حين أنَّ الدعوة البارانية
إُبتنت على أساس التشيع السياسي مقابل التشيع (التركمانى) داخل الأسرة
الحاكمة نفسها أولاً، والتشيع العربي الذي كان يمثله زعيم المشعشعين السيد
محمد بن فلاح الموسوي ثانياً.

إنَّ اختيار الأمير آسبند للشيخ ابن فهد الحلّي دون غيره من الفقهاء
واختصاصه بمهمة المناظرة، وإعلان الغلبة الفكرية على خصومه من فقهاء
الدولة الرسميين، أو الخاضعين لهم كان مرتبطاً بشكل مباشر بالصلة القائمة بين
ابن فهد، وزعيم حركة المشعشعين السيد محمد بن فلاح الذي كان أحد تلامذة
ابن فهد، والمُقرّين له. والذي كان خصماً حقيقياً لسلطة بغداد السياسية.

من هنا فإنَّ إعلان التشيع في بغداد رسمياً على يد زعيم الشيعة ابن فهد
الحلّي هو في جوهره إقرار بشرعية الحكم في بغداد، وإدانة للحركة
المشعشعية الشيعية - التي يتزعمها السيد محمد بن فلاح -، ونزع الشرعية
الدينية عنها.

وعلى هذا الأساس وردت بعض النصوص التي دُسَّت في كتب التاريخ،
تدين السيد محمد بن فلاح، وتُظهر تمرده، وبراءة أستاذه ابن فهد الحلّي منه.
نُقل أنَّ للشيخ ابن فهد الحلّي كتاباً في العلوم الغريبة. ولمَّا حضرته

الوفاة أعطى الكتاب إلى خادمته لتطرحه في الفرات، وأنَّ السيد محمد بن فلاح تمكَّن بحيلة منه أن يحصل عليه. وقد أجرى بعض المخاريق على الأعراب الساكنين في حدود خوزستان فتابعوه، واعتقدوا صحة ما أظهره.

كما أوردت المنقولات رواية أخرى شبيهة بالرواية الأولى، إلا أنَّها تمتاز ببعض التفاصيل، خلاصتها: أنَّ ابن فهد أحسن تربية السيد محمد بن فلاح، وكان قد مات والده، وهو طفل صغير فتزوَّج الشيخ أحمد بن فهد بوالدته، كما زوَّجه إحدى بنتيه. وعند بلوغ أستاذه الأجل دفع الشيخ إلى إحدى إماءه كتاباً محتويّاً على فوائد عجيبة، وغرائب خفية ظريفة. وأمرها بالقاءه في شط الفرات، فعارضها السيد محمد، فطلبه منها، فمنعته عنه لبلوغ مرامها منه، فمناها بالمحال، فدفعته إليه، وانهزم في الحال قاصداً الاحتراز بطائفة خفاجة، فسألها الشيخ عن الكتاب، فقالت: ألقِيته فقال: ما رأيت؟ قالت: ما رأيت شيئاً؟!.

وكان في علم الشيخ أنَّها إذا ألقته يضطرب الشَّط، ويخرج منه دخان عظيم، يعلو إلى أفق السماء، فلزم عليها أن تصدق، فقالت دفعته لمحمد المهدي، فأرسل خلفه، فوجده قد مضى إلى خفاجة، فطلبه منهم، فأنكر محمد، واحتج بأنَّ الشيخ قد خرف من المرض، وأنه سُني المذهب، وأنا إمامي المذهب، فمنعوا الرسول منه.

ولمَّا جنَّ الليل مضى عنهم هارباً، فشغف بمطالعة، وذهب إلى الحويزة، وهناك أظهر خوارق عديدة^(١).

إنَّ حقيقة هذه المرويات تنصبُّ على:

١ - تشويه الدور السياسي الذي لعبه الفقهاء في إدارة أزمّة الحكم والسلطة.

(١) يُراجع تفصيل الرواية في: ابن شدقم، تحفة الأزهار وزلال الأنهار، ج ٢، ص ٢٢٧.

٢ - التركيز على أنَّ العقلية التي يتسلَّط بها هؤلاء القادة لا تمتُّ إلى الوقائع بصلة، بل أنَّها تعتمد على العلوم الغريبة، القرية للسحر والشعوذة.

٣ - التأكيد على طائفية الصراع، وأنَّ الصراع المذهبي في الإسلام له جذوره الضاربة في جميع محطات القرون.

وترد على مؤتمر بغداد بعض الملاحظات:

١ - كان الأمير آسبند ذا نزعة شيعية، كما كانت غالبية الدول المنفصلة عن الامبراطورية المغولية هي دول شيعية تختلف بنزعاتها العقائدية، وبظروفها السياسية. والدعوة إلى إعلان التشيع الرسمي في المملكة يهدف إلى كسب ثقة العراقيين لدعم السلطة السياسية المتمثلة به.

٢ - كان مؤتمر بغداد في واجهته مؤتمراً يدعو إلى الحوار الشيعي - السني فقد ضمَّ بعضاً من علماء الحلة، وكربلاء من الشيعة، وقسماً من علماء السنة.

٣ - لم يكن الشيخ ابن فهد الحلِّي في حالة عداء حقيقية مع تلميذه، وزوج ابنته السيد محمد بن فلاح، وإنَّما كان مجبراً على دعم سلطة بغداد التي تقع مدينة الحلة تحت نفوذها، وبذلك تضاربت المنقولات الشيعية حول موقف ابن فهد من تلميذه محمد بن فلاح.

٤ - سكوت المصادر الشيعية عن تناقل أخبار مؤتمر بغداد يدل على أنَّ فقهاء الحلة كانوا متورطين في هذا المؤتمر من قبل حاكم بغداد نفسه.

وإذا سلَّمتنا بالنصوص التاريخية التي لا تخلو من غموض، فإنَّ المؤتمر كان يهدف إلى نتيجتين:

الأولى: إنَّ غلبة التيار السياسي العقائدي الشيعي على التيار السياسي العقائدي السُّني بالجدل، والحوار بين الطرفين هو مقدمة لإعلان التشيع مذهباً رسمياً للبلاد، وهذا مُستبعدٌ جدّاً، لأنَّ المرحلة لم تكن مستغرقةً بالنزاع الطائفي السني - الشيعي.

الثانية : دعوة علماء الطرفين لتعبئة العراقيين للوقوف ضد الحركة الثورية التي يقودها السيد محمد بن فلاح .

وتظهر صحة هذه الفرضية من خلال النصوص المنقولة من نسبة الفساد والانحراف العقائدي إلى زعيم المشعشعين ، والإشارة إلى صدور فتوى أستاذه ابن فهد بقتله .

تلخيص مفردات البحث

حملت الأقلام المَزَوَّرَة حملتها على هذه الحُقبَة الزمنية النادرة ، فغيّرت تاريخها ، أسوةً بباقي الحُقب ، وتركت مكانها بقعةً سوداء داكنة تدلُّ على الحيرة ، حتى ضاعت جميع تفاصيلها السياسية والدينيّة ، وتراثها العلمي ، ولم يُعرف عنها سوى ما تناثر من مرويّات ملفّقة أشبه ما تكون بقصص القصّاصين من ذوي الخيال المجنّح .

ومن خلال سياق الحدث التاريخي ، وأهميته يمكن استظهار ما يلي :

أولاً - تشويه وقائع شخوص المرحلة ابتداءً من أقوالهم ، وانتهاءً بأفعالهم . وهؤلاء هم زعيم الشيعة الشيخ أحمد بن فهد الحلّي ، والعلامة المجتهد السيد محمد بن فلاح ، وغيرهم .

وقد حاولت المرويّات إظهار القطيعة والنُفرة بين الزعيمين ابن فهد ، وابن فلاح ، بعدما نسبت الكفر إلى ابن فلاح ، والفتوى بالقتل إلى ابن فهد .

ويُعدُّ ابن فلاح من أظهر تلامذة ابن فهد ، فهو الذي أدبه وربّاه ، مضافاً إلى العُلاقة السببية بينهما .

ثانياً - يظهر أنّ ابن فهد الحلّي كان له مجال سياسي وديني أوسع مما تصوّره النصوص على أنّه رجل علم ، يعتمد على المسائل الروحية ، والعلوم الغريبة إلّا أنّ دوره التاريخي أُستلَبَ فيمن أُستلَبَ أدوارهم من كبار المتنفذين

بالتاريخ . وعليه فالمرويات المنسوبة له لا تنطبق على حقيقة دوره التاريخي .

ثالثاً - حملت الأقلام على تشويه تاريخ الامبراطورية المشعشعية ، وتهشيم شخصية مؤسسها محمد بن فلاح بنسبة المخاريق له ، والمعتقدات المنفردة .

وقد أُنحصرت حملة التشويه ، على سبيل الاختصار ، بما يلي :

١ - إنَّ ابن فلاح كان صوفياً ، صاحب رياضة ومكاشفة ، وتصرّف ، مشغلاً بالعلوم الغريبة . اعتكف مرّة في جامع الكوفة لمدة سنة كاملة ، وصار يقتات بشيء قليل من دقيق الشعير . وقد ظهر منه تخليط حتى أمر أستاذه بقتله^(١) .

٢ - القول بالمهدوية ، وادعاؤه أنّه هو الإمام المهدي . وهي التهمة التقليدية التي نُسبت إلى العديد من القادة الذين جاؤا قبله ، أو بعده على حدّ سواء ، وجميعهم منها براء .

٣ - رُتبت له حكاية مفادها أنّ أستاذه أحمد بن فهد الحلّي بعد إفتائه بقتله كتب إلى الأمير منصور بن قبان ابن ادريس العبادي (!؟) يحثّه على استحلال دمه . فلمّا وصل الكتاب ألقي القبض على السيد محمد بن فلاح ، وعزم العبادي على قتله . فدافع محمد بن فلاح عن نفسه ، وأدّعى بأنّه سني ، صوفي ، وأنّ الشيعة أعداؤه ، يطلبون قتله . ثم أخرج المصحف المجيد ، وحلف لتوثيق الأمير ، وتكلّم بكلام آخر (!؟) ، وعلى هذا أطلق الأمير منصور سبيله ، وفكّ قيوده فنجا ، وأنسحب لموضع يقطنه (المعادي) ، وهم عشيرة بني سلامة ثم انضمت له طوائف أخرى من العرب من الرزنان ، والسودان ، وبني طي^(٢) .

(١) العزاوي ، ج ٣ ، ص ١١٠ .

(٢) العزاوي ، ج ٣ ، ص ١١١ .

٤ - إتهامه بأنه أظهر الدعاوى الباطلة، وأن أمره آل إلى الإلحاد. فقد نقل الطهراني أن ابن فهد ألف كتاب «استخراج الحوادث، وبعض الوقائع المستقبلية»، وأودع فيه جملة من أسرار العلوم الغريبة، وأطلع تلميذه السيد محمد بن فلاح عليها.

إلا أن تلميذه تصرف في تلك الأسرار طلباً لهوى في نفسه، فآل أمره إلى الإلحاد، وإظهار الدعاوى الباطلة.

وقد اعتمد الطهراني على ما أورده القاضي التستري في (مجالس المؤمنين)، وصاحب الرياض في ذيل ترجمة حفيده السيد علي خان بن خلف الحويزي، والسيد عبد الله بن نور الدين ابن المحدث الجزائري في التذكرة، وغيرهم^(١).

ويلاحظ من سياق هذه التهمة أن ابن فلاح تصرف في أسرار العلوم الغريبة لإظهار الدعاوى الباطلة. إلا أن واحداً من هؤلاء المؤلفين لم يذكر نموذجاً واحداً من هذه الدعاوى، وإنما إكتفت الرواية بالغموض، والاعتماد على الاطار الكلي للحديث لتوسيع دائرة التأويل.

كما يُلاحظ أيضاً أن المنقولات التي تسربت في الكتب الشيعة إرتكزت على ما نقله عبد الله بن فتح الله البغدادي الغياثي في تاريخه الذي كتبه في ظل دولة قرة قوينلو التي كانت في صراع مع الدولة المشعشعية في العراق وإيران. هذا إذا أسأنا الظن في نسبة مثل هذه الكتابات إليه.

أمّا القاضي التستري المقتول سنة ١٠١٩هـ/ ١٦١٠م في (مجالس المؤمنين) فهو لم يُعاصر المرحلة، وكلّ منقولاته كانت عن تاريخ الغياثي، وعنه نقلت المصادر الأخرى.

(١) الطهراني، الذريعة، ج ٢، ص ٢١.

هذا إذا سلّمنا بمصداقية (وثاقة) النصوص الواردة في هذه المؤلفات، وإلاّ فهي نصوص مردودة من أصلها. وهذا ما نذهب إليه من خلال نقدنا للنصّ التاريخي.

٥ - نسبت الدراسات الحديثة للسيد محمد بن فلاح نصوصاً تمزج كلمات الغلو بالعرفان، والفلسفة بالقرآن والتأويل، لتُظهره على غير حقيقته، وتنسبه إلى المشعوذين الذين يحاولون إبتداع البدع لتحقيق أهدافهم. والنصوص المنسوبة إليه نصوص ركيكة النسيج، مفككة العبارة، نقل الكاتب الإيراني أحمد كسروي بعضاً منها^(١).

وقد تضمّن حديث ابن فلاح فيها عن محنته، وهروبه من يد الأعداء، وعن كلامه ومواعظه للناس التي يتشبه بها بالنصوص المقدسة، ويمزج بين كلام القرآن وكلامه.

كما نُسبت له رسالة أجاب بها على أسئلة لعالم بغداديّ (لم تذكر الرسالة إسمه، ولا أشارت إليه). وكلّ هذه الأسئلة واضحة المقاصد وظُفّت مفردات التاريخ لآظهار سلبيتها، كما تضمّنت كلماتٍ وردت على لسان ابن فلاح هي أقرب إلى الفكاهة منها إلى الواقع.

فمن تعاليمه ونصائحه كنموذج لبيان مثل هذه المهازل المكتوبة بأقلام حديثة، تبعد عن تاريخ تلك المرحلة بقرون -، قوله في هذا النصّ:

«كلّ مَنْ يعلم أعمالي يدري كيف عيّنتُ أشخاصاً لتعليم الصلاة، وقراءة القرآن اللذين لم يعرفهما حتى آبائهم إلّا القليل منهم، وما كان أكلهم وأعمالهم إلّا حراماً. وكذلك يعلمونهم الغسل والوضوء والطهارة. وأيضاً أُمّنح الذين يمشون حُفاة القدمين في (الشوارع) و(الأزقة)، وأجبر بشراء (الحذاء). وإن كانوا فقراء فأنا أدفع لهم ثمنه.

(١) تاريخ پانصد ساله خوزستان، ص ٢٧٤. وقد نقل هذه النصوص السيد جاسم حسن شبر في كتابه «تاريخ المشعشين وتراجم أعلامهم»، ص ٣٦، وما بعدها.

وإن لم يحصل لهم ذلك، فأمرهم بأن يضعوا قليلاً من التراب في زاوية غرفهم، وعندما يدخلون البيت يمسحون أرجلهم القذرة بها، ثم يمشون إلى فراشهم.

وأعاقب مَنْ يعمل الأمور الآتية: إذا داس جزّار على جلد شاة مذبوح، ثم وضع اللحم عليه. وإذا اشترى رجل من أمثال هذا القصاب لحماً، ولم يغسله^(١).

وشبيه هذا النصّ تماماً النصّ المنسوب إلى المؤرخ ابن تغري بردي (في حوادث سنة ٨٦١هـ)، الذي يصف السيد محمد على هذه الشاكلة:

«الزندق الخارج بنواحي البصرة من العراق، يخيف السبل، ويقطع الطرق على الحجاج وغيرهم. كان قد خرج قديماً من نواحي وادي التيم، وأدعى الشرف وتزندق، ثم سار إلى العراق وأباح المحرمات، واجتمع عليه خلائق مما أظهر لهم من أنواع السحر، وعجز عنه ملوك تلك الأقطار، لا لقوته بل لكونه كان إذا مشى لقتاله الملوك يهرب منهم، ويختفي بتلك الجزائر، ويجعل المراكب عنده، وطال عمره حتى أهلكه الله»^(٢).

وتلاحظ في كلام النصّين لغة الصنعة، ومُسحة الحداثة عليهما مع استخدام المفردات والتعابير التي لم تكن قطعاً مستعملة في الأيام تلك.

وخلاصة القول في السيد محمد بن فلاح الموسوي أنّه كان من أظهر تلامذة الشيخ ابن فهد الحلّي وزوج ابنته، ومن كبار مجتهدي الإمامية. استطاع أن يُنشئ امبراطورية عربية في منطقة الحويزة، خوزستان أو (عربستان) سنة ٨٤٤هـ / ١٤٤٠م، امتدت إلى البصرة، ومنطقة الجزائر، واستولت على الحلة.

(١) نقل أحمد كسروي الرسالة بكاملها في كتابه «تاريخ پانصد ساله خوزستان»، ص ٢٨، وأورد ترجمتها إلى العربية جاسم شبر في تاريخ المشعشين، ص ٣٢ - ٣٥.

(٢) حوادث الدهور، ج ٢، ص ٣٠٥.

وتوالى على الحكم أبناء وأحفاد السيد محمد بن فلاح حتى ظهور الدولة الصفوية سنة ٩٠٥هـ / ١٥٠٠م في إيران، فتقلص نفوذ حكامها، وأصبحوا أشبه ما يكونون بالحكام التابعين للامبراطورية الجديدة.

عُرف هؤلاء الحكام بالمشعشعين نسبةً إلى لقب (المشعشع) الذي لحق مؤسسها السيد محمد بن فلاح لصباحة وجهه، المُشعّ بالهيئة والجلال. كما قيل لهم آل فلاح نسبةً إلى السيد فلاح بن السيد هبة الله (والد السيد محمد). كما عُرفوا بالسادة الموالي نسبة إلى السيد علي بن السيد محمد، وآل خان نسبة للسيد علي خان بن السيد خلف بن عبد المطلب. وقد استمرت سلطتهم حتى سنة ١٣٠٠هـ / ١٨٨٢م.

وقد واجه مؤسس الدولة العلامة محمد بن فلاح التحدي السياسي والعسكري للقوى المتصارعة على المنطقة يومذاك، ونجح في تأسيس إمارة ضمت الأحواز، والعراق الأوسط والجنوبي. أمّا المنطقة التي دخلت في إمارته أيضاً فهي منطقة الجزائر، أو البطائح الممتدة بين منطقة واسط والبصرة والأحواز، وهي منطقة مستنقعات.

وقد تتابع أولاده وأحفاده على السلطة، على رأسهم ولده العلامة السيد محسن المشعشعي (ت: ٩٠٥هـ / ١٥٠٠م) الذي تولّى الحكم بعد أبيه سنة ٨٧٠هـ / ١٤٦٥م، وضربت السكة باسم ولده المهدي. ثم تعاقب أولاده على الحكم، وهم السيد سلطان علي المقتول سنة ٨٦٠هـ / ١٤٥٦م، وفياض، والسيد فلاح (ت: ٩١٢هـ / ١٥٠٦م)، والسيد حسن وأيوب. وهم ملوك الحويزة وسلاطينها.

وقد ضربت السكة باسم السيد مهدي بن السيد محسن في مدينة شوشتر ودزفول سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٨م، وامتدت حدود ملكه إلى منطقة الجزائر، وما وراءها إلى حدود سور بغداد من جهاته الأربعة، والبصرة، وشط بني تميم، وعبادان، إلى منطقة الاحساء والقطيف، والدورق، والسواحل إلى بندر

عباس، وجميع البنادر إلى حدود فارس. كما انضمت له كوه قياويه وهشت، ورامهرز، شوشتر، البختيارية، واكراد لرستان الفيلية، وبيات، ودزفول، وكرمنشاه، وبهبهان^(١).

مزج هؤلاء الحكام بين السياسة والعلم، وظهر منهم علماء كبار. كما كتب علماء الشيعة بأسمائهم كتباً ورسائل، منها: حاشية شرح التجريد للقوشجي لشمس الدين محمد الاسترابادي. وبالرغم من محاولة تشويه بعض هؤلاء الحكام، ونسبتهم إلى الغلو كما أُلصقَ ذلك بجدهم من قبل - فإنَّ علماء الشيعة أثنوا عليهم ونزهوهم من أمثال تلك البدع، وقالوا فيهم: «إنَّهم من مروجي المذهب الحق».

ومن علمائهم السيد خلف بن عبد المطلب بن حيدر المُتوفى سنة ١٠٧٠هـ/ ١٦٦٠م، حاكم الحويزة، الذي كان عالماً محققاً، وشاعراً أديباً، له كتب ومؤلفات، وهو معاصر للشيخ البهائي، محمد بن حسين بن عبد الصمد العاملي.

كتب بأمره الشيخ حسن بن محمد الاسترابادي شرحاً على فصول الخواجة نصير الدين الطوسي.

(١) تاريخ المشعشين، ص ٧٧.

فقهاء البحرين

خَرَجَتْ مدرسة الحلة الكثير من الفقهاء في عصر فخر المحققين . وكان هؤلاء الفقهاء تجمعهم الدراسة والتدريس حتى إذا بلغوا مرحلة علمية توزعوا في بلدانهم كما حصل للشهيد الأول عندما رجع إلى مدينة جزيّن ، وإلى فقيه آخر هو الشيخ جمال الدين أحمد بن عبد الله بن المتّوج البحراني (ت : ٨٢٠هـ / ١٤١٧م).

تميّزت البحرين^(١) بنهضة دينية على مرّ العصور ، وقد عُرف التشيع بها منذ عصور الإسلام الأولى . والمُلاحظ أن العلماء البحرينيين كان لهم حضور في كل الأدوار التي مرّت على المؤسسة الدينية الشيعية منذ أيام مدرسة بغداد في القرن الخامس الهجري حتى عصرنا الحاضر .

ففي القرن الخامس الهجري عُرف الفقيه ابن أكمل البحراني الذي يروي عنه محمد بن محمد البصري المتوفى سنة ٤٤٣هـ / ١٠٥١م ، (والذي كان أحد تلامذة الشريف المرتضى) - كتابه «المفيد في التكليف»^(٢) ، والشيخ

(١) تشمل البحرين قديماً ثلاث مناطق : القطيف (أو الخط) ، الإحساء (أو هجر) ، وجزيرة أوّال وهي (دولة البحرين الحالية) . وتضم دولة البحرين مناطق تاريخية عريقة تُنسب إليها الكثير من العلماء ، ومن بعض هذه المناطق : المحرق ، سترة ، سماهيج ، السنابس ، السند ، الشاخورة ، الغريفة ، الماحوز ، المقشع ، وغيرها ، (أنوار البدرين ، ص ١٨) .

(٢) أمل الآمل ، ج ٢ ، ص ١٣٢ ، الطهراني ، طبقات أعلام الشيعة ج ٢ ، ص ٩١ .

ناصر الدين راشد بن إبراهيم بن إسحاق البحراني (ت: ٦٠٥هـ / ١٢٠٨م) الفقيه المتكلم من تلامذة فقهاء العراق^(١).

وفي مرحلة مدرسة الحلّة عُرف منهم الكثير من الفقهاء الكبار الذين تتلمذوا على يد فقهاء الحلّة أمثال الشيخ إبراهيم بن الحسين بن إبراهيم البحراني المُتوفى بعد سنة ٦٦٩هـ / ١٢٧١م، والذي كان من تلامذة المحقق الحلّي، الشيخ جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلّي.

ومنهم: الفيلسوف كمال الدين أحمد بن علي بن سعادة الستراوي البحراني (المعاصر لنصير الدين الطوسي، والمُتوفى قبله)، وهو المعروف بابن سعادة. كان حكيماً متكلماً وفقهياً. وقد ذُكر أنَّ له رسالة في علم الكلام شرحها نصير الدين^(٢). وهو أستاذ الفيلسوف جمال الدين علي بن سليمان الستراوي البحراني^(٣).

ومنهم: الشيخ كمال الدين ميثم بن علي البحراني الفيلسوف المحقق والحكيم المتكلم (٦٣٦ - ٦٩٩هـ / ١٢٣٩ - ١٣٠٠م) أستاذ نصير الدين الطوسي، اشتهر بكتابه شرح نهج البلاغة^(٤).

ومنهم الشيخ فضل بن جعفر بن فضل بن أبي قائد البحراني من تلامذة المحقق الحلّي^(٥).

(١) أمل الآمل، ج ٢، ص ١١٧؛ الأفندي، ج ٢، ص ٢٨٢؛ أنوار البدرين، ص ٥٨.

(٢) الأفندي، ج ١، ص ٥٢؛ ج ٤، ص ٤١٠.

(٣) جمال الدين علي بن سليمان الستراوي: من أساتذة المتكلم الشيخ ميثم البحراني (أستاذ العلّامة الحلّي). ذكره العلّامة الحلّي في بعض إجازاته، ووصفه بأنه كان عالماً بالعلوم العقلية والنقلية عارفاً بقواعد الحكماء (الأفندي، ج ٤، ص ١٠١؛ أمل الآمل، ج ٢، ص ١٨٩؛ أنوار البدرين، ص ٦١).

(٤) أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٣٢؛ الأفندي، ج ٥، ص ٢٢٦.

(٥) أنوار البدرين، ص ٧٠.

أما في مرحلة زعامة فخر المحققين فقد تخرّج الفقيه الشيخ جمال الدين أحمد ابن المتوّج البحراني^(١) (ت: ٨٢٠هـ / ١٤١٧م) على يديه في السنين التي كان الشهيد الأول مقيماً في الحلة^(٢)، وهو من أساتذة فقيهين كبيرين، هما: أحمد ابن فهد الحلّي، وأحمد ابن فهد الأحسائي.

ومن تلاميذه أيضاً: ولده الشيخ جمال الدين ناصر بن أحمد بن المتوّج (المتوفى سنة ٨٥٠هـ / ١٤٤٦م)^(٣).

ومنهم: الشيخ حسين بن الشيخ علي بن سليمان الستراوي (المتوفى أواخر المائة السابعة وأوائل الثامنة)، وهو من مشايخ العلامة الحلّي^(٤).

ومنهم: الشيخ إبراهيم ابن عشيرة البحراني أحد تلامذة مدرسة الحلة،

(١) كان الشيخ عبد الله بن المتوّج البحراني (والد الشيخ أحمد بن المتوّج) من العلماء والفقهاء المتأخرين، ويُعرف بابن المتوّج، وقد اشتهر ولده الشيخ فخر الدين أحمد بها أكثر من شهره أبيه، ويُلقب أيضاً بجمال الدين، وشهاب الدين، له مؤلفات ذكرها الطهراني في (الذريعة ج ١٨، ص ٩٣، ج ٢١، ص ٣٧٨)، كما أنّ له ذكراً في (رياض العلماء، ج ١، ص ٦٨، روضات الجنات، ج ١، ص ٦٨، وطبقات أعلام الشيعة ج ٣، ص ١٢١).

وقد اختلف في سنة وفاة الشيخ أحمد، قيل إنّها بين سنة ٨٠٢هـ / ١٤٠٠م، وسنة ٨٣٦هـ / ١٤٣٣م. إلّا أنّ صاحب الأعيان، السيد محسن الأمين استظهر أنّ وفاته كانت عام ٨٢٠هـ / ١٤١٧م معتمداً في ذلك على ما حقّقه الشيخ محمد السماوي في كتابه «الطليعة من شعراء الشيعة».

(٢) نقل أنّ ابن المتوّج كان كثير المعارضة والبحث مع الشهيد الأول، وكانت بينه وبين الشهيد مناظرات في الأغلب يكون هو الغالب. فلمّا عاد الشيخ جمال الدين أحمد بن المتوّج إلى البحرين، واشتغل بالأمور الحسبية وفصل القضايا الشرعية، وغيرها من الوظائف الفقهية إنشغل ذهنه. ثم حجّ الشيخ جمال الدين، واتفق اجتماعه في مكة المشرفة فتناظر، فغلب شيخنا الشهيد وأفحمه، فتعجب الشيخ جمال الدين فقال له الشهيد: قد سهرنا وأضعتم! (أنوار البدرين، ص ٧٢).

(٣) الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، ج ٣، ص ١٢٤، ج ٤، ص ١٤٢.

(٤) أمل الآمل، ج ٢، ص ٩٩، أنوار البدرين، ص ٦٢، أعيان الشيعة، ج ٦، ص ١١٩.

وهو صاحب شرح الألفية للشهيد الأول، فرغ منها سنة ٨٠٩هـ / ١٤٠٦م^(١).

وقد ازدهرت مدرسة البحرين ازدهاراً كبيراً بعد ظهور الدولة الصفوية بإيران، وساهم بعض فقهاء بتولي منصب القضاء في إيران الصفوية، أو في البحرين نفسها بعد سيطرة الصفويين عليها، كما تولى بعضهم منصب شيخ الاسلام في تلك المرحلة، أمثال: الشيخ سليمان الماحوزي (ت: ١١٢١هـ / ١٧٠٩م)، والشيخ عبد الله السماهيجي (ت: ١١٣٥هـ / ١٧٢٣م)، والشيخ يوسف البحراني (ت: ١١٨٦هـ / ١٧٧٢م).

وقد أخذت الحركة الأخبارية طريقها إلى البحرين أيام الدولة الصفوية، وعُرف فقهاء البحرين الأخباريون بالتسامح والمسالمة بشكل عام.

وبالرغم أن النهضة الثقافية الشيعية كانت متميزة في البحرين إلا أن مدرسة البحرين الفقهية بقي فقهاؤها يستمدون تخصصاتهم عن فقهاء العراق.

كما تعرّضت هذه المؤسسة الدينية البحرانية لمشاكل سياسية وحروب راح ضحيتها الكثير من أعلام الإمامية مما اضطرّ الكثير منهم إلى الهجرة خارج أسوار بلادهم، كما حصل ذلك إثر غزو اليعاربة العُمانيين عام ١١٣٠هـ / ١٧١٨م حيث تفرّق الكثير من فقهاء البحرين في بلدان مختلفة في العراق وإيران، وغيرها^(٢).

(١) الذريعة، ج ١٣، ص ١٠٨، أعيان الشيعة، ج ٢، ص ١٢٤.

(٢) كان من هؤلاء الفقهاء الشيخ أحمد آل عصفور البحراني المتوفى بالقطف سنة ١١٣١هـ / ١٧١٩م، وهو والد الشيخ يوسف البحراني، والشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي المتوفى ببهبهان سنة ١١٣٥هـ / ١٧٢٣م، والشيخ يوسف بن أحمد البحراني المتوفى بکربلاء عام ١١٨٦هـ / ١٧٧٢م، وغيرهم.

قيام الدولة الصفوية

يُعتبر قيام الدولة الصفوية أوائل القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي أكبر حدث في تاريخ التشيع الاثنا عشري بعد تلك التجربة الفريدة التي خاضها السلطان الإيلخاني أَلجايْتُو خان (خدا بنده) بعد إعلانه التشيع رسمياً في أطراف الإمبراطورية المغولية العظمى .

كان السلطان خدا بنده رجلاً عقائدياً متسامحاً، لكنه لم يستطع أن ينشر التشيع على صورته التي كان العلامة الحلّي قد نظَّرها له في مؤلفات عديدة لعدم وضع منظومة متكاملة تتبنى تطبيق السياسة العقائدية الشيعية بعده .

بيد أنَّ النجاح الذي حقَّقه يكمن بتبني أغلب القبائل التي سيطرت على الدول المنفصلة عن الإمبراطورية الإيلخانية الشيعية رغم الاختلاف الناشئ في تطبيق التشيع مذهباً رسمياً لهذه الدول تبعاً لتقلُّب سياساتها والصراعات التي كانت تعصف بداخلها .

فعندما تمزقت أوصال الإمبراطورية الإيلخانية في إيران والعراق بعد وفاة آخر السلاطين الإيلخانيين، السلطان أبي سعيد بن السلطان خدا بنده عام ٧٣٦هـ / ١٣٣٦م، أصبحت أغلب الدول المنفصلة عن الإمبراطورية الأم واقعة تحت سلطة قبائل ذات نزعات شيعية .

وفي نهاية القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي شهد العالم الإسلامي حركة جديدة انبعثت على يد تيمورلنك ، فقد استطاع أن يسيطر على

أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي حتى استولى على العراق عام ٧٩٥هـ / ١٣٩٣م، وعلى بلاد الشام سنة ٨٠٣هـ / ١٤٠١م، واتّجه إلى بلاد الروم (الأناضول) معقل دولة العثمانيين، ثم سيطر على أقسام كبرى من الهند أيضاً.

كان تيمور ذا نزعة تميل إلى التشيع، وبالرغم من كل ما نُسب إليه، إنّ مدّة حكمه التي قضّاها بالفتوحات لم تدعه يتخذ مشروعاً عقائدياً لحكمه، بل كان دوره دور الشخصيات الأسطورية التي تسعى للسيطرة على العالم وإخضاعه لها، إلا أنّ وفاته عام ٨٠٧هـ / ١٤٠٥ م أنهت حركته، وأعادت صراعات الأمراء التيموريين من جديد.

وصفت بعض المصادر تيمور بأنّه كان شيعياً، ونُقل بعد فتحه الثاني لبغداد سنة ٨٠٣هـ / ١٤٠٠م أنّه زار المراقد الدينيّة في مدينتي الكاظمية والنجف، وكان قبل ذلك قد زار مشهد الإمام علي الرضا في طوس^(١).

وذكرت بعض المصادر أنّ تيمور كان سنياً، وكان متعاطفاً مع الشيعة أيضاً، لذلك ترك الدولة السربدارية الشيعية في سبزوار في الحكم على أنهم تابعون له. كما كان يفضّل العلويين المنحدرين من نسل الإمام علي بن أبي طالب، ويتسامح معهم^(٢).

وذكر بعض الدارسين أنّ تيمور كان شيعياً بالمعنى السني الشامي، وذلك بموالاته علي، واحترام الشيخين، فقد جمعَ العاطفة الشيعيّة مقترنة بالفكر السني حتى اعتُبر نائب الخلفاء الراشدين، وحارس السنة^(٣).

والواقع أنّ تجرّد تيمورلنك عن الصبغة المذهبية، وطموحاته الكبرى في السياسة والحكم هي التي جعلت الأطراف تتنازع عليه، وتدّعيه لنفسها.

(١) تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٢٢، ص ٢٤٠.

(٢) Momen, p.98

(٣) الشيباني، ج ٢، ص ١٥٠.

بعد وفاة تيمور سنة ٨٠٧هـ / ١٤٠٥ م تولى حفيده خليل بن ميران شاه الحكم بعده، لكنّه لم يستمر طويلاً فقد مات مسموماً سنة ٨٠٩هـ / ١٤٠٦م ليتولّى منصبه شاه رُخ بن تيمور (٨٠٩ - ٨٥١ هـ / ١٤٠٦ - ١٤٤٧م) وقد بقيت الصراعات تتزايد بين الأمراء التيموريين حتى قيام نهضة الصفويين وتوحيدهم للمناطق التي أصبحت امبراطورية تابعة لهم.

وقد بقي نصيب الدول المنفصلة عن الإمبراطورية الايلخانية (والذي خضع بعضها للحكم التيموري) من العقائد الشيعية محدوداً، وسيطرت عليها النزعات الصوفية التي حاولت أن تكون إطاراً يضم مختلف الاتجاهات المتنافرة. وبسبب ازدهار هذه الحركات الشيعية المتسمة بالتصوف وتناميها مقابل السلطات الحاكمة، فإنّ بعض الحكام حاول الانتقال إلى التشيع الاثنا عشري للحدّ من تنامي مقدّمات التصوف ذات النزعات الشيعية البدائية التي إتسمت بها بعض هذه الدول، كما يلاحظ ذلك في محاولة استقدام السلطان علي بن المؤيد سلطان الدولة السربدارية للشهيد الأول لنشر التشيع مقابل الحدّ من سلطة الدراويش المتنامية في البلاد.

سبق قيام الدولة الصفوية تشكيل حركات قويّة اختلطت فيها مفاهيم التصوف بمفاهيم التشيع، كما ظهرت نزعات موالية للتشيع ضمن الإطار السُني أيضاً^(١).

فقد ظهرت الحركة الحروفية التي أسسها فضل الله الاسترابادي في إيران

(١) لاحظ بعض الدارسين أنه بالرغم من صعوبة التمييز بين الشيعة (الغلاة) ، والاثنا عشرية، والنزعات الموالية للتشيع ضمن المنظومة السُنية فإنه من الواضح أنّ حوادث كبيرة حدثت بين الشعوب في الجهة الغربية من إيران، والجهة الشمالية في العراق، والجهة الشرقية في الأناضول، والشمالية السورية، والتي كانت جميعها قد تسرّب إليها الفكر الشيعي الإسماعيلي. فقد ظهر العلويون (النصيرية) في شمال سوريا، كما ظهر أهل الحق في غرب إيران، واستطاع البكتاشيون أن يتكيفون مع الدولة العثمانية كطريقة من الطرق الصوفية. (Momen p.98).

كتّيار إنتشر بعد مقتل مؤسسها عام ٨٠٤هـ / ١٤٠١م إلى العراق والشام . وقد أصبح الحروفيون فرقة مستقلة اعتمدت على أصول الحروف العددية ، والتصرف في الأرقام . وقد تنامى النفوذ السياسي لهذه الفرقة في عهد الشاه عباس الصفوي مما دعا إلى الإيقاع بزعمائهم في (مذبحة إصفهان) سنة ١٠٠٢هـ / ١٥٩٤م .

وقد اعتمدت أغلب الفرق التي ظهرت بعد هذه الفترة على عقائد الحركة الحروفية ، مع مزيج من بعض التيارات التي ربطت التشيع بالتصوّف والتي تمثلت بأفكار الشيخ رجب البرسي (من أعلام القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي) ، وأفكار الشيخ محمد بن علي الاحسائي المعروف بابن أبي جمهور (كان حيّاً سنة ٩٠١هـ / ١٤٩٦م) ، وأهم هذه الفرق هي الشيخية ، الرشتية ، البائية ، ثم البهائية .

كما ظهرت طريقة صوفية أخرى بزعامة نعمة الله الولي العلوي (٧٣١ - ٨٣٤هـ / ١٣٣٠ - ١٤٣١م) ضمت إثني عشر ألفاً من المريدين تحت قيادته التي أجهضها التيموريون بعد نفي مؤسسها إلى سمرقند . وانتقل السيد نعمة الله إلى الهند ، وحظي برعاية الملك أحمد شاه (ح ٨٢٨ - ٨٣٨هـ / ١٤٢٥ - ١٤٣٥م) ملك الدكن ، وبقي بعض أحفاده فيها^(١) .

وظهرت طريقة أخرى هي الطريقة النوربخشية ، التي قيل إنَّها تأسست على يد أحد تلامذة الفقيه الشيخ أحمد بن فهد الحلبي ، وهو السيد محمد بن عبد الله الملقب بنور بخش (٧٩٥ - ٨٦٩هـ / ١٣٩٣ - ١٤٦٥م) بإيران .

كان زعماء الطرائق الصوفية من الشعراء البليغين ، والأدباء المتميزين . وكان بعضهم يجمع بين صنّعتي الشعر والنثر ، فالسيد نعمة الله الولي له ديوان شعري طبع بطهران عام ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م ، ضمن مجلدين . كما كان السيد

(١) الشيبلي، ج ٢، ص ٢٢٣ .

محمد نور بخش شاعراً بليغاً، وله رسائل كثيرة، ومؤلفات .

أمّا السيد محمد بن فلاح فقد عُرف بفقاهته، وتمكّنه بالعلوم العقلية مضافاً إلى بلاغته التي تميّزت بها خطبه .

واشتهر إسماعيل الصفوي (مؤسس الإمبراطورية الصفوية) بالشعر، فكان شاعراً مُكثرًا، قيل إنّه نظم إثني عشر ألف بيت .

كما تميزت كل الطرائق الصوفية بتقاليدها الخاصة، وكان طابعها لبس الصوف .

فقد عُرف الحرفيون بارتداء اللباس الأبيض الذي يرمز إلى الكفن، وكان أنصار نعمة الله الولي يتزيون بهذا الزي، ويضيفون إليه تاجاً من مادة اللباد تطوّر فيما بعد إلى وضع شعار رأس مخمس الشقق يرمز إلى أصحاب أهل الكساء الخمسة، ثم أصبحت الشقق إثنتي عشرة (إشارة إلى الأئمة الاثني عشر) .

وكان أتباع محمد نور بخش يتميزون بلبس السواد، ويضعون العمامة السوداء التي يختص بها الفقهاء العلويون من الشيعة الآن، وقد منعت السلطات التيمورية إرتدائها .

أمّا الطريقة الصفوية فقد اختار شيخها حيدر بن جُنيد بن إبراهيم الصفوي ٨٨٣هـ / ١٤٧٨م قلنسوة حمراء ذات إثنتي عشرة شقة تُلف حولها العمامة ليضعها أتباعه على رؤوسهم . ونسبةً إلى هذا الشعار الذي كان أحمر اللون سُمي أتباع السيد حيدر بالقزلباش، (أي أصحاب الرؤوس الحمراء) . وقد زال استعمال هذا المصطلح تقريباً بعد قيام الدولة الصفوية^(١) .

إقترن التصوّف بالتشيع حتى خشي بعض الصوفية أن يندمج هذان التياران

(١) الامين، دائرة المعارف الشيعية (الصفويون)، ص ٢١٨ .

معاً فتختص الولاية بالعلويين فقط ، الأمر الذي دعا بهاء الدين محمد البخاري (٧١٧ - ٧٩١هـ / ١٣١٨ - ١٣٨٩م) بإنشاء الطريقة النقشبندية التي ألغت السلسلة التي كانت ترجع في مجموعها إلى الانتساب للإمام علي بن أبي طالب^(١).

أمّا الطريقة التي نمت ضمن الإتجاهات الشيعية في إيران ، والتي أصبحت في نظر المؤرخين أهم الطرائق الصوفية ، فهي الطريقة الصفوية التي نشأت على يد الشيخ صفي الدين (٦٥٠ - ٧٣٥هـ / ١٢٥٢ - ١٣٣٤م) في مدينة أردبيل - (أشهر مدن آذربيجان الجبلية) ، الواقعة على السواحل الغربية لبحر قزوين (بحر الخزر) في الشمال الغربي من إيران - خلال الفترة الایلخانية ، والتي إستطاعت أن توحد البلدان الإيرانية فيما بعد تحت حكمها بعدما تفرقت إلى دويلات متعددة .

تتلمذ الشيخ صفي الدين على يد أحد كبار العرفانيين الإيرانيين ، وهو الشيخ تاج الدين إبراهيم زاهد الكيلاني (ت : ٧٠٠هـ / ١٣٠١م) ، واقرن بابنته أيضاً . وكان لهذا الشيخ مكانة كبيرة يومذاك ، فأصبح صفي الدين بعد وفاته خليفة له .

ورث صفي الدين عن أبيه ثروة كبيرة تتمثل بالمقاطعات الزراعية . وهو بفضل أملاكه الشاسعة ، وطريقته الروحية أصبح زعيماً يفد إليه المريدون من مختلف الأقطار^(٢) .

وقد تعاقب على رئاسة الطريقة ولده صدر الدين موسى (٧٣٥ - ٧٩٤هـ / ١٣٣٤ - ١٣٩٢م) . ثم الخواجة علي بن صدر الدين (٧٩٤ - ٨٣٠هـ / ١٣٩٢ - ١٤٢٧م) الذي تولى رئاسة الطريقة ستة وثلاثين عاماً .

(١) الشيبلي، ج ٢ ، ص ٢٩٥ .

(٢) شيباني ، نظام الدين مجير ، تشكيل شاهنشاهي صفويه ، (طهران ، ١٩٦٦م) ، ص ٥٦ .

كان لخواجة علي (٧٣٦ - ٨٠٧ هـ / ١٣٣٦ - ١٤٠٤ م) صلة بتمورلنك، وقد جعل تيمور له أردبيل وضواحيها، وإصفهان، وهمدان وقفاً له، ولاعقابه من بعده.

وبعد هزيمة السلطان بايزيد الأول بن مراد الأول على يد تيمورلنك سنة ٨٠٤ هـ / ١٤٠٢ م، ووقوع الاتراك في الأسر طلب الخواجة علي من تيمور إطلاق سراح الأسرى، فاستجاب له. وقد أصبح هؤلاء الأسرى السنيون بعد إطلاق سراحهم من أهم مريدي الأسرة الصفوية، والمستميتين بالدفاع عنها^(١).

حافظ الزعماء الصفويون جميعاً على هذه الطريقة بنفس التوجيه، ونالوا إحترام الحكام الجلايريين، والتيموريين. وانتشر تلامذتهم ومريدوهم في جميع أنحاء إيران والعراق وأناضوليا، وحتى في بعض المناطق في سوريا.

وبعد تنصيب الشيخ الرابع بعد صفي الدين، السلطان الشيخ جُنيد^(٢) (٨٥١ - ٨٦٥ هـ / ١٤٤٧ - ١٤٦١ م) لمنصب الزعامة عام ٨٥١ هـ / ١٤٤٧ م بدأت مرحلة جديدة في تطور هذه الطريقة عندما تحوّلت من طريقة سلمية إلى طريقة قتالية.

أصبح جنيد الحاكم الفعلي لدولة صغيرة تمركزت بمدينة أردبيل التي كانت تابعة لحكم آق قوينلو، وقد أصبحت في هذه المرحلة ساعيةً للربط بين السلطتين الدينية والدنيوية.

وقد تحولت الطريقة الصفوية على يد ولده السلطان حيدر (٨٦٥ - ٨٩٣ هـ / ١٤٦١ - ١٤٨٨ م) إلى طريقة تعتمد على سياسة الفتوحات والتوسع

(١) تشكيل شاهنشاهي صفويه، ص ٦٥.

(٢) تزوج الشيخ جُنيد أخت الشيخ أوزون حسن (٨٥٧ - ٨٨٣ هـ / ١٤٥٣ - ١٤٧٨ م) حاكم ديار بكر السُني، وزعيم أسرة (آق قوينلو).

التي انتهجها أبوه قبله . وقد نظم السيد حيدر أتباعه الحركيين في جماعات قتالية تُدعى (القلباش)، أو أصحاب الرؤوس الحمراء لارتدائهم قبعات حمراء مع إشارة إلى إثنتي عشرة عقدة مختلفة الألوان تُشير إلى عدد الأئمة الاثني عشر .

إلا أن هذا الزعيم القوي قُتل في بعض الوقائع في إحدى فتوحاته، وقد أصبح إسماعيل فيما بعد رمزاً للقبائل القلباشية، وتراثاً يذكرهم بسلسلة آبائه الصفويين .

إنفَتَق القبائل القلباشية^(١) حول الفتى إسماعيل^(٢) المولود عام ٨٩٢هـ / ١٤٩٧م، واستطاعت أن توحد به الأراضي الإيرانية، وأن تتقدم في توسعها إلى دول مجاورة ليكتب لهذا الفتى اليافع أن يكون أول حاكم يتولى السلطة في أكبر إمبراطورية قامت على مبادئ العقيدة الشيعية في القرن العاشر الهجري، والتي إمتد حكمها ٢٣٣ سنة، إبتدأ من عام ٩٠٦هـ / ١٥٠١م، وانتهى بسقوطها على يد الأفغان عام ١١٣٩هـ / ١٧٢٧م. وقد توالى عشرة من الملوك على الحكم، أولهم إسماعيل، وآخرهم طهماسب الثاني ابن الشاه حسين .

الشاه إسماعيل الصفوي

يعتبر أبو المظفر الشاه إسماعيل الصفوي أول الملوك الصفويين الذين توحدت البلاد الإيرانية تحت سلطتهم. فقد تولّى الحكم عام ٩٠٦هـ / ١٥٠١م، وهو ابن الخامسة عشرة، واستطاع وهو بتلك السن أن يوطد دعائم

(١) القبائل القلباشية السبعة المُعاضدة للصفويين هي قبيلة: إستاجلو، شاملو، بنكالو (روملو)، بهارلو (توكلو)، ذو القدر، القاجار، الافشار. حول هذه القبائل يُراجع: تشكيل دولت، ص ٩٣.

(٢) ولد إسماعيل في ٢٥ رجب ٨٩٢هـ / ١٧ تموز ١٤٨٧م، وتوفي في تبريز ١٩ رجب ٩٣٠هـ / ٢٣ أيار ١٥٢٤م، ودفن بمقبرة جدّه صفي الدين بأردبيل، عن عمر ٣٨ عاماً.

إمبراطورية كبيرة جمعت القبائل الموالية تحت مظلة الروحانية، المستمدة قوتها من سلسلة آبائه التاريخيين. فبدأ زعماء القزلباش منذ عام ٩٠٥هـ / ١٥٠٠م، مستمدين من الرمز الصفوي طريقاً لفتوحاتهم بتوحيد الأراضي، وضمّها إلى بلاد فارس، فبدأ بفتح شيروان عام ٩٠٦هـ / ١٥٠١م، ثم أذربيجان عام ٩٠٧هـ / ١٥٠٢م، واستولى على أكبر مدنها تبريز، واتخذها عاصمة لحكمه.

وعندما دخل موكب الشاه إسماعيل أوائل سنة ٩٠٧هـ / ١٥٠٢م مدينة تبريز هبّ أهلها لاستقباله، وتقديم فروض الطاعة له، وجلس على العرش متوجاً نفسه ملكاً لإيران.

وقرّر الشاه أن تكون الخطبة باسم الرسول (ص)، وأمير المؤمنين علي ابن أبي طالب، والأئمة الاثني عشر، ومن ثم اسمه.

كانت تبريز يومذاك يتقاسمها الشيعة والسنة، ورغم كثرة الشيعة إلا أنّ المناصب الدينية والقضائية كانت بأيدي علماء السنّة من الشافعيين والحنفيين حيث كان موقف حكامها داعماً للتيار السني وتقويته مقابل نفوذ القزلباش الذي بدأ يظهر في صراعه مع السلطان يعقوب بن السلطان أوزون^(١).

ثم زحف عام ٩١٤هـ / ١٥٠٨م على بغداد، وقضى على حكم الدولة البائدة (آق قوينلو التركمانية) الذي دام أربعين عاماً، أي منذ عام ٨٧٤هـ / ١٤٧٠م.

كما استطاع أن يقضي على قوة الأوزبك في هراة وخراسان بعد اندحار زعيمها محمد الشيباني عام ٩١٦هـ / ١٥١٠م، وسقوط مدينة مشهد^(٢).

بالغت النصوص في نسبة الاضطهاد المذهبي لخصوم الصفويين،

(١) زندكاني شاه إسماعيل صفوي، ص ٣٩، مستدركات أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٣٩.

(٢) عالم آراي عباسي، ج ١، ص ١٩.

فذكرت أنَّ جنود القزلباش كانوا يلزمون المساجد أيام الجمعة، وأوقات الصلاة في الأيام الأخرى طوال ثلاثة أشهر لمراقبة الخطباء، وما يلقونه من خطب. فإذا أتى أحدهم بعمل مخالف للأوامر الصادرة، أو أنكر شيئاً من تعاليم الشيعة بادروا إليه بسيوفهم أمام أعين الحاضرين.

ونُقل أيضاً أنَّ بعض الخطباء رفض الانصياع للأوامر فضربت أعناقهم على رؤوس الأشهاد، فأصيب الخطباء الآخرون بالخوف والهلع فلاذ بعضهم بالفرار، واختفى آخرون، وانصاع بعضهم للأمر الواقع فخطبوا باسم الأئمة الاثني عشر، وأدخلوا في الأذان عبارة (أشهد أنَّ علياً وليّ الله)^(١).

والواقع أنَّ نسج مثل هذه القصص الموهومة هي في حدّ ذاتها تكذب ذاتها. خصوصاً إذا تضمنت مشاهد درامية كالتّي تحملها هاتان المرويتان.

وسيتكرّر الحال بتطبيق المرويات نفسها على العثمانيين أيضاً.

كانت مدينة بغداد قد وقعت تحت سلطة الدولة البائدة (آق قويونلو) عندما فتح السلطان حسن الطويل (ت: ٨٨٢هـ / ١٤٧٧م) بغداد على يد ابنه الأمير مقصود بيك في عام ٨٧٤هـ / ١٤٧٠م، وهي السنة التي ابتداءً حكم الدولة البائدة (آق قويونلو) فيها.

كان حسن الطويل - المعروف بأوزن - حاكماً في أنحاء ديار بكر، وعندما وقعت مدينة بغداد تحت سلطته لُقّب بـ (ملك العراق)^(٢).

وقد تولّى السلطة بعده بعض أولاده السبعة، منهم السلطان خليل (٨٨٢ - ٨٨٣هـ / ١٤٧٧ - ١٤٧٨م) الذي كان والياً بفارس، وولياً للعهد. وقد حكم ثمانية شهور فقط جلس على تخت آذربيجان، وملك جميع ما ملكه

(١) زندكاني شاه إسماعيل؛ مستدركات أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٣٩.

(٢) الغزوي، ج ٣، ص ٢٠١.

أبوه من البلاد، وقد فوّض إياه ديار بكر لأخيه يعقوب بك، كما جعل بغداد لابن عمه مراد بن جهانكير^(١).

ثار يعقوب على أخيه السلطان في ديار بكر، وسار إلى آذربيجان، ووقعت بينهما معركة انتصر فيها يعقوب بعدما قتل أخاه السلطان خليل، وقطّع جسده^(٢).

واستقر أبو المظفر السلطان يعقوب بهادرخان على سرير الملك في دار السلطنة (تبريز) حتى وفاته سنة ٨٩٦هـ / ١٤٩١م.

كانت الصراعات دائمة بين الصفويين قبل تشكيل إمبراطوريتهم، وبين هؤلاء الزعماء الناشئين؛ فقد حدثت معركة بينه وبين السيد حيدر الصفوي عام ٨٩٣هـ / ١٤٨٨م عندما سار بجيشه للسيطرة على مدينة شيروان، وكانت شيروان تحت سلطة السلطان فرخ يسار ابن الأمير خليل الله، فاستجار بالسلطان يعقوب الذي جهّز قوة قوامها أربعة آلاف فارس بقيادة سليمان بيك التركماني. وفي حدود طبرستان وقعت الحرب بين الطرفين، فقتل السيد حيدر، وألقي القبض على أولاده^(٣).

كما حدثت معركة ثانية في مرحلة حكم رستم بيك بن مقصود بيك بن الأمير حسن الطويل (٨٩٨ - ٩٠٢هـ / ١٤٩٣ - ١٤٩٧م)، كان السلطان علي بن السيد حيدر يقود الصفويين فيها، وكانت الغلبة هذه المرة لرستم أيضاً،

(١) العزاوي، ج ٣، ص ٢٥٦.

(٢) العزاوي، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٣) كان السيد حيدر ابن عمّة السلطان يعقوب، لأنّ حسن بيك كان قد زوّج السيد جنيد الصفوي (والد الشيخ حيدر) بأخته فولدت له السيد حيدر. (العزاوي، ج ٣، ص ٢٧٢). وقد وردت في بعض المصادر المناوئة للصفويين أنّ السلطان يعقوب لما يميّز به من رافة ورحمة لم يكن قاسياً في استئصال شأفة أولاد السيد حيدر، وكان الأولى أن يقتلهم، ولا يبقى أحداً منهم، لكنّ المقدّر كائن، وسوف تظهر للوجود دولة يصفو بها العيش، ويدوم لها الحكم. (العزاوي، ج ٣، ص ٢٧١، نقلاً عن منتخب التواريخ، وحيب السير).

حيث قُتل السلطان علي مع أخوته، ولم ينجُ منهم سوى إسماعيل^(١).

وبعد تولي السلطان مراد بن يعقوب حفيد حسن الطويل (٩٠٥ - ٩١٤ هـ / ١٥٠٠ - ١٥٠٨ م) ظهرت في عهده الدولة الصفوية، بعدما أخضع الشاه إسماعيل العراق لسيادته بعد سيطرته على بلاد فارس، وأذربيجان، كردستان، خراسان، وديار بكر. وقد استطاع أن يتغلب على مراد بك^(٢)، ويقضي على دولة الخروف الأبيض (آق قوينلو) بعد حكم دام أربعين عاماً.

أصبحت مدينة بغداد بعد مقتل السلطان مراد تحت سلطة باريك بيك البايندرلي، ولم يخضع باريك لنفوذ الشاه إسماعيل في محاولة للانفراد بالسلطنة.

وعندما توجه الشاه إسماعيل لفتح بغداد أرسل أحد قواده إلى باريك فأبدى له الطاعة لكنه حاول التحصن، فألقى القبض على مجموعة من الموالين للصفويين، كان على رأسهم السيد محمد كمونة (نقيب أشرف بغداد).

إلا أن باريك هرب عن بغداد عندما دخل الجيش الصفوي المدينة فاحتفل أهالي بغداد بالفتح الصفوي الجديد.

عند انهيار سلطة باريك بيك أطلق أهالي بغداد سراح السيد محمد

(١) قُتل رستم بيك سنة ٩٠٢ هـ / ١٤٩٧ م على يد السلطان أحمد بن أوغلو بن السلطان حسن الطويل. وكان قد لجأ إلى بلاد الروم، مملكة العثمانيين، هرباً من عمه يعقوب بعد مقتل أبيه، فحلّ لاجئاً في حمى السلطان بايزيد خان العثماني، وصاهره السلطان، وزوجه إبنته. وقد تولّى السلطان أحمد باد شاه الحكم، وقُتل سنة ٩٠٣ هـ / ١٤٩٨ م على يد الأمراء بعد ستة شهور من حكمه. وقد تولّى الحكم بعده محمد بن يوسف بن حسن الطويل (٩٠٣ - ٩٠٥ هـ / ١٤٩٨ - ١٥٠٠ م)، وبعد مقتله تولّى السلطة مراد بك بن يعقوب. (العزاوي، ج ٣، ص ٢٩٨، ٣٠٠، ٣١٣).

(٢) قُتل مراد بيد القزلباشية في ديار بكر، وكان عمره ٢٥ سنة، وقد حكم تسع سنوات.

كمّونة، وسُلّمت مقاليد الأمور إليه ببغداد. وقد خطب باسم الشاه إسماعيل،
وقدّم له الولاء.

وعندما وافى الشاه إسماعيل بغداد في ٢٥ جمادى الثانية سنة ٩١٤هـ /
٢١ تشرين الأول ١٥٠٨م، نحر أهالي بغداد له الذبائح، وفرح بمقدمه السواد
الأعظم، واحتفلوا بقدومه^(١).

وفي اليوم التالي من قدوم الشاه إسماعيل ذهب لزيارة المراقد المقدّسة
في كربلاء، والنجف، والكاظمين، وسامراء، وقد أمر بصنع الصندوق
المذهب للحضرة الحسينية، ووقف فيه إثني عشر قنديلاً من الذهب، وفرش
رواق الحضرة بأنواع المفروشات القيّمة^(٢).

وقد ورد في كتاب (زندكاني شاه إسماعيل)، بعض التفصيل عن هذه
الزيارات التي تكشف عن تصرفات الشاه في تلك الأماكن الشيعية المقدّسة،
منها: أنه دخل روضة سيد الشهداء الامام الحسين بن علي بن أبي طالب،
واشتغل بالدعاء والمناجاة، وكان يشارك في القيام بأعمال فرش الحرم بسجاد
من الحرير، مثله في ذلك مثل الخدم والبوابين، وقد اعتكف في الحرم
منشغلاً بالعبادة.

ومنها: أنه عندما توجه إلى النجف الأشرف، ولاحت لناظريه مشارف
القباب ترجل مسرعاً إلى المرقد المقدس، وتشرف بزيارته، والدعاء تحت
قبته، وأجزل عطاءه على جميع سكان النجف^(٣).

(١) الاسترابادي، حسين، من الشيخ صفي إلى الشاه صفي، مستدركات أعيان الشيعة، ج ٢،
ص ٥٩.

(٢) العزاوي، ج ٣، ص ٣١٦.

(٣) زندكاني شاه إسماعيل، مستدركات أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٤٥.

فتح هرة ومقتل شيخ الاسلام التفتازاني

بقي الشاه إسماعيل مُعتزاً بقوته وجبروته، بعد الانتصارات المتلاحقة التي حظيت بها قواته بقيادة القبائل القزلباشية، والتي أخذت تتهاوى أمام سطوتها المدن والممالك والبلدان، فأتجه هذه المرة إلى المناطق الشمالية لبلاد فارس.

وكانت إمبراطورية الأوزبك السُنيّة، المسيطرة على هذه المناطق، من جملة مناطق نفوذها الممتدة إلى أفغانستان، والصين^(١).

وبعد معارك طاحنة استطاع الشاه إسماعيل أن يتغلب على الأوزبك، بعد مقتل زعيمهم محمد الشيباني سنة ٩١٦هـ / ١٥١٠م، والسيطرة على منطقة خراسان وما والاها من المدن بضميمة مدينة (مشهد) الدينيّة الشيعيّة^(٢).

(١) الأوزبك: ينتمون إلى قبائل الأوز Oghuz (غوز التركية Ghuzz Turkic) والتي لحقتها هذه التسمية من قائدها أوزبك خان (ت: ٧٤١هـ / ١٣٤٠م)، وقد استقرت هذه القبائل في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي ما بين Syr وبين نهر آمودريا. وبالرغم من تأثر الأوزبك بالثقافة الفارسية، وخضوع بعض لهجاتها لتأثير الفارسية إلا أنهم رغم ذلك كانوا ينتمون إلى المذهب السُني الحنفي.

إنّ لغة الـ Turkic هي لغة الأوزبك (وهي اللغة التي تتكلم بها شعوب وسط آسيا). ويعيش الأوزبك اليوم في أوزبكستان، كما يتوزعون على شكل أقليات في الجمهوريات السوفيتية الأخرى مثل كازاخستان، تادجكستان، وكذلك في أفغانستان، والصين. ويبلغ تعدادهم (١٢) مليوناً، الأمر الذي يجعلهم أكبر مجموعة اثنيّة غير أوربية في جمهوريات الاتحاد السوفيتي.

إنّ الكتابات حول الأوزبك في المؤلفات السريانية Cyrillic أكثر بكثير مما هي عليه في المؤلفات العربية التي كُرسَت لتدوين تاريخ الشعوب الإسلامية. وتنتشر الطريقة النقشبندية (الصوفية) بشكل واسع بين الأوزبك، وفي آسيا بشكل عام. وأهم المدن التي يقطنها الأوزبك هي سمرقند، بخارى، وطاشقند.

Classe, Cyril, *The Concise Encyclopaedia of Islam, (Uzbeks)*, p.412.

(٢) بالرغم من إندحار قوّة الأوزبك أمام هجمات الصفويين، وسقوط المناطق التي وقعت تحت قبضتهم إلا أنهم دخلوا في منازعات عسكرية مستمرة ظهرت مرّة أخرى في عهد الشاه طهماسب ابن الشاه إسماعيل.

أمّا مدينة هراة فقد سقطت بيد الصفويين ، وكانت -استناداً إلى المؤرخين الشيعة- مدينة ذات غالبية شيعية ، إلا أنّ مقاليد السلطات الدينية كانت بيد المشايخ الاحناف السنيين .

وعند دخول الشاه إسماعيل المدينة إنتفض الأهالي من الشيعة الذين كانوا واقعين تحت اضطهاد الأوزبك للسيطرة على المراكز الحيوية في البلاد ، والانتقام من خصومهم السياسيين .

وكانت قد جرت عملية تعبوية بين الشيعة أنفسهم لمساندة الصفويين قام بها علماء الإمامية الهرويين ، أمثال الأمير عطاء الله بن فضل الله الحسيني الدشتكي الشيرازي الهروي المعروف بجمال الدين المُحدّث الأصيلي (كان حياً سنة ٩٢٩هـ / ١٥٢٣م) الذي بقي مسانداً للسلطة الجديدة ، ومدافعاً عنها^(١) .

كما فوضت بعض المناصب الدينية رسمياً للشخصيات المتنفذة كمنصب القضاء الذي قلّده الشاه إسماعيل للمير غياث الدين محمد بن المير يوسف (قتل سنة ٩٢٧هـ / ١٥٢١م بأمر أمير خان التركمان) .

وقد رافقت دخول هراة فوضى الفاتحين - كما في أيّ غزو همجي - في عملية للسيطرة على المدينة فسُجّل مقتل عدد من الخطباء السُنّة الذين لم

(١) ذكر الخوانساري ، ج ١ ، ص ٣٤٢ أنّ الأمير جمال الدين عطاء الله الدشتكي خطب على المنبر خطبة فائقة غرّاء قبل مجيء السلطان إسماعيل إلى هراة (بأمر بعض الوزراء) لأجل تطيب خواطر الناس ، وتحريضهم على متابعة أهل البيت والبراءة من أعدائهم ، وبيان بُذ من مناقبهم الفاخرة ، ومدائح السلطان إسماعيل . كما ورد أنّ الدشتكي خطب على المنبر أيضاً بعد فتح الشاه إسماعيل الصفوي لهذا البلد الشيعي الذي كان الناس يخفون مذهبهم مخافة الحكّام . نُقل ذلك في طبقات أعلام الشيعة ، ج ٤ ، ص ١٤٠ عن الميرزا بيك المنشي الجنابذي فيما فصله في كتابه «الروضة الصفوية» .

ينصاعوا لأوامر القوات الفاتحة، كما قُتل شيخ الإسلام سيف الدين أحمد بن يحيى التفتازاني^(١).

أمّا مقتل شيخ الإسلام، سيف الدين أحمد بن يحيى بن سعد الدين التفتازاني فقد كان مدعاة للأسى والأسف عند الشيعة أنفسهم. فقد نُقل عن المجتهد نور الدين علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي المعروف بالمحقق الثاني (ت: ٩٤٠هـ / ١٥٣٤م) أنه عندما دخل مدينة هراة في تلك المرحلة، وعلم بمقتل التفتازاني اعترض، وقال: «لو لم يُقتل لأمكن أن يلزم عليه بإقامة الحجج القاطعة، والبراهين الساطعة حقيّة مذهب الإمامية، وبطلان مذاهب غيرهم، فيكون ذلك سبباً لهداية سائر أهالي تلك البلاد».

وكان التفتازاني مع خمسة من كبار علماء السُنّة^(٢) قد اجتمعوا في دار الإمارة لاستقبال الشاه إسماعيل قبل دخوله المدينة بعد سيطرة قواته عليها^(٣). إلاّ أنّ النصوص الشيعة الواردة حول مقتله نسبتْ صدور قتل التفتازاني إلى الشاه إسماعيل نفسه.

ورد في المصادر الشيعة هذا النص: «في هذه السنة (٩١٦هـ) قتل صاحب الجلالة (إسماعيل الصفوي) سيف الدين أحمد بن يحيى بن سعد الدين التفتازاني - شيخ إسلام خراسان، بسبب معارضته»^(٤).

(١) سيف الدين أحمد بن يحيى بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي. تولّى القضاء بمدينة هراة ما يقرب من ثلاثين عاماً في دولة السلطان حسين ميرزا البايغرا. له مؤلفات في المنطق وعلم الكلام، منها: تعليقة العقائد النسفية، وشرح تهذيب المنطق لجده التفتازاني. (الخوانساري، ج ١، ص ٣٤٣).

(٢) العلماء السُنّة الذين استقبلوا الشاه إسماعيل في دار الإمارة هم: ١ - سيف الدين أحمد التفتازاني. ٢ - الأمير نظام الدين عبد القادر المشهدي. ٣ - السيد غياث الدين محمد بن يوسف الرازي. ٤ - القاضي صدر الدين محمد الإمامي. ٥ - القاضي إختيار الدين حسين الترتبي الهروي (قاضي القضاة) بهراة.

(٣) (الخوانساري، ج ١، ص ٣٤٣).

(٤) المستدركات، ج ٣، ص ٦٠.

وذكر الخوانساري أنَّ السلطان إسماعيل الصفوي عندما فتح هراة سنة ٩١٦هـ، صدر أمره المعظم بقتل هذا الرجل في جماعة أخرى من علماء هراة المتعصبين مع أنه كان من جملة علمائها السنّة الذين اجتمعوا، وجلسوا في دار الامارة لتعيين المنزل لحضرة الشاه قبل ورود موكبه المبارك عند وصول خبر فتحه^(١).

أمّا القاضي الشهيد السيد نور الدين التستري المرعشي فقد نقل في ردّه على الميرزا مخدوم الجرجاني الذي ادّعى التسنّن لظروف سياسية سيأتي تفصيلها، أنَّ جدّه الشريف الثاني الجرجاني، الذي كان صدراً للسلطان شاه إسماعيل هو الذي أفتى بقتل شيخ الإسلام التفتازاني^(٢)، ربما كان ذلك في محاولة تحريضية ضد الميرزا مخدوم، أو هي واقعة حقيقية أراد أن يُذكره بها، و يُشنع بها عليه.

ومن خلال ما ورد من إنكار الكركي في قتل شيخ الإسلام فإنّ مقتله يُرجّح أن يكون قد جرى على يد المنتفضين من أهالي هراة الشيعة، ولم يكن قد صدر عن إرادة ملكية رسمية عليا، وإلاّ لم يمكن للكركي أن يتجرأ في الاعتراض على مقتله بالشكل الذي حفظته المصادر التاريخية عنه.

إنّ ما نقل من اعتراض المحقق الكركي على مقتل شيخ الإسلام التفتازاني يزرع الشك في الروايات المنقولة التي نسبت أمر مقتله إلى الشاه

(١) روضات الجنّات، ج ١، ص ٣٤٢.

(٢) ونصّ عبارته: وهذا الشريف هو الذي أفتى بقتل شيخ الإسلام المشهور الهروي الذي كان رئيس ذلك القوم الغوي، ولم يمهل بعض الأيام والليالي، حتى يدركه شيخنا المتعالي، علي بن عبد العالي ليقم عليه الحجة فيتشيع ويوالي. ولقد سمعتُ أنه (قُدّس سرّه) العالي، قد أنكر على الصدر المذكور في قتل شيخ الإسلام. وكان يتأسف ويقول: إنّ المسارعة إلى قتله من غير المناظرة معه أوقعت الشبهة في قلوب العوام، ولو أمهلوه إلى أن أدركته وأوقعته في (مصير) الإفحام في إثبات المرام، لاستبصر ومن تبعه من جماهير الانام. (التستري، مصائب النواصب، الورقة (٣) - نسخة خطية).

إسماعيل ، ويضعفها ، خصوصاً أنّها منقولة عن مصادر بعيدة عن الأحداث . وترجح قضية مقتله إلى إنتفاضة أهالي هراة المناوئين للسلطة الأوزبكية ، وإلاّ فلا يوجد أي مبرر لمقتله بعد خضوع غالبية العلماء السُنّة للتعامل مع الحكم الجديد ، والخضوع له .

كما أنّ العلماء الآخرين لم يقع عليهم أيّ شيء مما وقع على نظيرهم التفتازاني .

يُضاف إلى ذلك أنّ بعض النصوص التاريخية كشفت تحدي الثوار الموتورين من السلطة الأوزبكية ، في عملية هياج إنتقامية كانت تحدث في ظروف تلك الفترة ذات التطورات السياسية المعقدة .

ولا يُستبعد أنّ يكون التفتازاني قد سقط ضحية هذا الهوس الذي يُصاحب عادة إنتقال السلطة ، خصوصاً إذا كان هذا الانتقال قائماً على السيف .

لذلك فإنّ ما صدر من تأسّف الكركي على مقتل شيخ الإسلام التفتازاني هو أقرب لهذه الفرضية ، وإلاّ فمن الصعوبة أنّ تصدر مثل هذه النقول عن فقيه مثل الكركي كان لتوّه دخل بلدة ما زالت تعاني من تبدّل أوضاعها السياسية ، ليقوم بالاعتراض على القرارات الصادرة عن أعلى سلطة ملكية فيها .

نعم ، يجوز أنّ تكون مقولة تأسّف الكركي على شيخ الإسلام صحيحة ، لكنّها مقولة عامة لم تكن موجّهة بالتحديد إلى شخص الشاه .

إنّ من جملة عدم الانضباط الجماهيري الذي ينسجم مع هذه الفرضية ما ورد في هذا النص : «لَمَّا اجتمع علماء السُنّة في دار السيادة ، إنتدبوا عدداً منهم لاستقبال موكب قلي جان بيك ، ولما شاهد أهالي هراة الذين ذاقوا من الأوزبك مرّ العذاب اثنين من الأوزبك يدخلون دار السيادة ثارت ثائرتهم ، واقتحم الدار عدد من الأوباش ، والشباب الثائر فقتلوا محمد لكور ، ومحمد علي العيني أمام المجتمعين ، ثم سرى الاضطراب إلى أنحاء المدينة وأزقتها ،

فقتل مائة شخص ممن كان لهم علاقة بالأوزبك. وفي عصر ذلك اليوم دخل قلبي جان بيك المدينة، فهدأ أهلها، وسلّم رسالة الفتح إلى أعيان المدينة، وأشرافها.

وفي اليوم التالي اجتمع عامة الناس، وخواصهم في المسجد الجامع، واعتلى حافظ زين الدين المنبر، وبدأ بقراءة رسالة الفتح بلحن مؤثر، وأسلوب جذاب لكنّه لم يستجب لطلب بعض أفراد القزلباش الذين كانوا تحت منبره بذكر بعض العبارات، فما كاد ينزل عن المنبر حتى بادره هؤلاء بسيوفهم، فأردوه قتيلاً داخل المسجد. وقد أصيب أهالي هراة بالرعب والهلع عند مقتل زين الدين»^(١).

(١) زندكاني شاه إسماعيل، المستدركات، ج ٨، ص ٥٥.

المحقق الكركي بين الفقهة والسياسة

ظهر اسم زين الدين علي بن الشيخ حسين بن الشيخ علي بن عبد العالي الكركي أول ما ظهر في خضم هذه المرحلة عندما فتح الشاه إسماعيل مدينة هراة. فقد دخل الكركي هراة، ولم يؤثر عنه أي حدث سوى ما نُقل عن احتجاجه لمقتل شيخ الإسلام التفتازاني أحد كبار علماء السُّنة يومذاك عام ٩١٦هـ / ١٥١٠م.

ولد الكركي في قرية كرك نوح، الواقعة في سفح جبل لبنان، حدود عام ٨٦٨هـ / ١٤٦٤م، ومات سنة ٩٤٠هـ / ١٥٣٤م. وقد درس على يد محمد بن محمد بن خاتون، وأجيز منه سنة ٩٠٠هـ / ١٤٩٥م^(١).

أقام الكركي في بلدان عدّة متنقلاً بين دمشق، وبيت القدس والخليل، وأخذ عن محدّثي هذه المراكز. كما زار مصر، وقرأ فيها على يد بعض العلماء السُّنة أمثال أبي يحيى زكريا الأنصاري (ت: ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م)، وكمال الدين أبي عبد الله إبراهيم بن محمد بن أبي شريف القدسي (ت: ٩٢٣هـ / ١٥١٧م)^(٢).

وأهم أساتذته هو الشيخ علي بن هلال الجزائري، أحد فقهاء الإمامية

(١) بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ٢٠.

(٢) بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ٤٦.

المشهورين في عصره. وقد أجازته بتاريخ ١٥ رمضان ٩٠٩ هـ / ٣ آذار ١٥٠٤ م.

رحل الكركي إلى العراق أواخر عام ٩٠٩ هـ / ١٥٠٣ م، وأقام في مدينة النجف، ولم يُسجَل أي موقف له في هذه المدينة حتى بعد دخول الشاه إسماعيل إليها عام ٩١٤ هـ / ١٥٠٨ م^(١).

ويبدو أنَّ منطقة كرك نوح الجبلية كانت قد اشتملت على نهضة علمية منذ وقت مبكر، وأنَّ أسماءاً لبعض علماء الشيعة كانت قد عُرفت فيها أوائل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي أمثال أحمد بن طارق بن سنان الكركي (٥٢٩ - ٥٩٢ هـ / ١١٣٥ - ١١٩٦ م) الذي ترجمت له بعض المعاجم الرجالية السنية^(٢).

وقد انحصرت تراجم الأعلام الكركيين خلال قرون عدّة على الشيعة فقط، فقد أحصى الحر العاملي في كتابه «أمل الآمل» ما يقرب من ثلاثين كركياً شيعياً.

وقد بلغ مركز كرك الديني أوج ازدهاره في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين/ السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، عندما استقطب شخصيات شيعية كبيرة أمثال الشيخ علي بن هلال الجزائري.

كما تخرّج عن هذا المركز الشهيد الثاني زين الدين الجبعي المقتول سنة ٩٦٥ هـ / ١٥٥٨ م، والشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي، (ت: ٩٨٤ هـ / ١٥٧٦ م)، والد الشيخ البهائي، وغيرهما من كبار الزعماء.

(١) بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ٢٦.

(٢) معجم البلدان، ج ٤، ص ٤٥٥، وشذرات الذهب، ج ٤، ص ٣٠٨.

المراحل الزمنية لحياة الشيخ الكركي

يمكن تقسيم حياة المحقق الكركي حسب المراحل التالية :

المرحلة الأولى : مرحلة بلاد الشام . وهي تمتد أربعين عاماً من سنة ولادته عام ٨٦٨هـ / ١٤٦٤م ، ونشأته حتى هجرته إلى النجف عام ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م .

المرحلة الثانية : إقامته في النجف من سنة ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م إلى سنة ٩١٦هـ / ١٥١٠م .

المرحلة الثالثة : السفر إلى هراة ، وخراسان في عهد الشاه إسماعيل الصفوي من سنة ٩١٦هـ / ١٥١٠م إلى سنة ٩١٩هـ / ١٥١٣م .

المرحلة الرابعة : الرجوع إلى النجف ، عام ٩١٩هـ / ١٥١٣م ، وبقاؤه فيها حتى عام ٩٣٥هـ / ١٥٢٩م .

المرحلة الخامسة : العودة إلى بلاد فارس في عهد الشاه طهماسب الصفوي بعد شهر رجب عام ٩٣٥هـ / نيسان ١٥٢٩م ، وبقاؤه فيها حتى عام ٩٣٩هـ / ١٥٣٣م .

المرحلة السادسة : الرجوع إلى النجف عام ٩٣٩هـ / ١٥٣٣م ، ووفاته فيها عام ٩٤٠هـ / ١٥٣٤م .

تداخلت حياة المحقق الكركي في كتب التراجم والتاريخ الشيعي التي نقلت أخباره ، وامتزجت مراحل حياته بعضها ببعض حتى لا يكاد يفرق بين جهوده ، وأعماله ، وحقيقة دوره الديني والسياسي في ظل نفوذ الشاه إسماعيل الصفوي ، وولده طهماسب .

إنَّ شخصية المحقق الكركي شخصية فريدة في تاريخ الفقهاء الإماميين ، فهو فقيه على جانب كبير من الفقاهة . وعلى الرغم أنه لم يستكمل وضعاً سياسياً يليق بطموحه ضمن إطار السلطة الصفوية ، إلا أنه استطاع أن يؤسس تياراً فتح الباب للفقيه لأن يكون في قلب الأحداث .

لم يكن المحقق قد تولّى مناصب كبيرة ضمن تشكيلة الدولة الرسميّة، كما لم يكن له نفوذ ظاهر، أيام حكم الشاه إسماعيل الصفوي في السنين الثلاثة التي قضاها تحت سلطته.

أمّا في مرحلة الشاه طهماسب ابن الشاه إسماعيل الصفوي (٩٣٠ - ٩٨٤هـ / ١٥٢٤ - ١٥٧٦م) فقد اختلفت موازين القوى ضمن الصراعات بين الصفويين وبعض أمراء القبائل القزلباشية، وكان الكركي قد لعب دوراً فيها، وأصبح رقماً بارزاً في الأحداث.

بين النجف وهراة وخراسان

إنّ أهم ملامح حياة الكركي تبدأ منذ مجيئه إلى هراة، وإقامته في خراسان سنوات قليلة، حيث سعى لمساندة تيار الثورة الصفوية التي بدأت طلائعها القتالية بالانتشار والتوسع، وتوحيد المدن والمناطق المجاورة لهيكلية الدولة الشيعية العقائدية الجديدة، في محاولة لفرض سلطته الدينية، واكتساب الموقع القيادي للجماهير الذي يتناسب مع طموحه، وإرادته في تثبيت دعائم الدولة على وفق أسس عقائدية بحتة.

تتضاءل المعلومات عن حياة الكركي في مرحلته الأولى التي قضاها في بلاد الشام، سوى ما نقله هو نفسه عن دراسته واجازات روايته التي تلقّاها عن مشايخه من السُنّة والشيعية على حدّ سواء.

كما لم يُنقل عنه أي نشاط عند إقامته في مدينة النجف أوائل القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، حتى عند سقوط العراق بيد القوات الصفوية عام ٩١٤هـ / ١٥٠٨م.

إلا أنّ ما نُقل عن رحلته إلى النجف عام ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م، بعد انتصار الصفويين في تشكيل حكومتهم ببضع سنين - يدلّ على أنّ هذه المدينة كانت تضمّ مقراً للدراسة والتدريس أوائل القرن العاشر الهجري / السادس عشر

الميلادي التي كان العراق فيها خاضعاً لحكم دولة الآق قوينلو التركمانية السُّنيّة، بعدما بدأ مركز الحلة العلمي بعد وفاة الفقيه ابن فهد الحلّي عام ٨٤١هـ / ١٤٣٧م بالضمور والتلاشي شيئاً فشيئاً.

وطوال هذه المدة التي قضاها الكركي في النجف فإنّ المعلومات المنقولة تاريخياً عن مركز النجف الديني لم تكن كافية لتشكيل صورة عن حجم هذا المركز العلمي، سوى أنّ أهميته بدأت تتعاضد في هذه الفترة الزمنية من خلال الإشارة إلى أسماء فقهاء كبار كانوا قد درسوا في هذه الحاضرة التي بلغت أوج نهضتها على يد الشيخ أحمد الأردبيلي (ت: ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م) وتلامذته من الفقهاء العاملين، وغيرهم.

أمّا مرحلة سفره إلى هراة منذ عام ٩١٦هـ / ١٥١٠م، ثم انتقاله إلى مدينة مشهد فقد كانت جهوده فيها منصبّة على الجوانب الثقافية المحدودة التي تدور ضمن إطار تخصصه الفقهي النظري.

كما لم تشهد هذه المرحلة أيّ نشاط سياسي له، فلم تكن السياسة الصفوية ساعية إلى جذب الفقهاء الإماميين، والاعتماد عليهم لعدم حاجة الصفويين لهم، فكرياً، وتعبوياً في هذه المرحلة.

أمّا من الناحية الفكرية والعقائدية فالصفويون هم أصحاب طريقة شيعيّة استطاعت أن تعبئ أتباعها في تمثّل طريقة أئمة أهل البيت الروحية في السياسة والحكم، والتشرب بها في التضحية والفداء.

أمّا من الناحية التعبوية فإنّ الصفويين كانوا قد إنشّدوا إلى توحيد البلاد الفارسية تحت سلطتهم قبل مجيء فقهاء الإمامية العرب إلى بلادهم خصوصاً في مرحلة السلطان جنيد، وولده السلطان حيدر.

وهو ما ينفي المقولة التي يردّها بعض الكتاب المعاصرين أنّ الدولة الصفوية إبّان تشكيلها على يد الشاه إسماعيل الصفوي كانت قد اعتمدت على استقطاب الفقهاء الشيعة العرب واستدعائهم إلى بلاد فارس لغرض نشر

التشيع بين الإيرانيين أولاً، وتعبئتهم مقابل الخطر العثماني السني^(١). وهذا أمرٌ لم يحدث في هذه الفترة، وإنَّما حدث أن هاجر بعض فقهاء الشيعة في منتصف حكم ولده طهماسب.

أمَّا ظهور الفقهاء العاملين على أرض إيران فقد ابتدأ في فترة حكم الشاه عباس الكبير (٩٩٥ - ١٠٣٨ هـ / ١٥٨٧ - ١٦٢٩ م).

ألف المحقق الكركي سنة ٩١٧ هـ / ١٥١١ م في مدينة مشهد رسالتين الأولى: (الرسالة الجعفرية) في الصلاة الواجبة والمندوبة، والتي نالت تقدير تلامذته، فكتبوا عليها شروحاً، وتعليقات مختلفة^(٢).

أمَّا الرسالة الثانية التي نُسبت إليه، فهي «نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت» تناول فيها موضوع الخلافة، وحمل فيها على الخلفاء الراشدين الثلاثة في محاولة نظيرية قام بها للنيل من جميع المناوئين لنظرية الإمامة الشيعية، أو الذين حالوا دون تحققها في عهدها الأول.

وبناءً على فرض صحّة هذه النسبة، فإنَّ الكركي كان قد وجد أرضية لهذا التوجه لدى التيار الثوري فأراد أن يُنظر له، ويبرّر الأعمال التي ارتكبتها المحاربون القزلباشيون، وغيرهم في هدم قبور بعض كبار علماء السنة، ونبشها، وإشاعة الرعب تحت ستار مبررات الاعتقاد الديني.

(١) الوردي، علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق، ج ١، ص ١٠.

(٢) للمؤلف نفسه شرح على هذه الرسالة، ولها شروح أخرى، منها: (الفوائد الغروية في شرح الجعفرية) لتلميذه السيد شرف الدين علي الحسيني الاسترابادي، و(المطالب المظفرية في شرح الجعفرية) للأمير محمد بن أبي طالب الموسوي الاسترابادي، و(الفوائد العلية في شرح الجعفرية) للفاضل الجواد، الشيخ جواد بن سعد الله الكاظمي البغدادي.

كما شرحها أيضاً الشيخ شرف الدين يحيى بن عز الدين حسين بن عشيرة بن ناصر البحراني، والشيخ علي بن عبد الصمد الميسي، والشيخ عيسى بن محمد الجزائري المتوفى سنة ١٠٦٠ هـ / ١٦٥٠ م. وترجمها إلى اللغة الفارسية، في حياة المؤلف، حسن بن غياث الدين الاسترابادي. (الطهراني، الذريعة، ج ٣، ص ٤٣٦، ج ٤، ص ٩٤، ج ٥، ص ١١١، ج ١٦، ص ٣٥٢، ج ٢١، ص ١٤٠).

الكركي - القطيفي: فقهاء الضد

إنَّ هجرة الكركي من النجف إلى بلاد فارس كانت متزامنة مع هجرة زميل له هو الفقيه الشيخ إبراهيم القطيفي (كان حياً سنة ٩٤٥هـ / ١٥٣٨م) الذي جاء إلى العراق أواخر سنة ٩١٣هـ / ١٥٠٧م، وأقام في مدينتي الحلة والنجف. وبعد سنوات ثلاثة رحل إلى بلاد فارس، وكان في عام ٩١٧هـ / ١٥١١م مقيماً في مدينة مشهد.

نقلت المصادر أنَّ القطيفي كان على صحبة حسنة مع زميله الكركي إلا أنَّ العلاقة بينهما لم تستمر كما كانت عليه فيما بعد إبتداءً من مرحلة الإقامة بمدينة مشهد عام ٩١٧هـ / ١٥١١م، وما تلتها في مرحلة الإقامة بالنجف (٩١٩ - ٩٣٥هـ / ١٥١٣ - ١٥٢٩م) من تعقيدات وخصومات جعلت هذين الفقيهين أن يكونا أول علامة من علامات فقهاء الضد الإماميين، الذين تكرّرت نماذجهم في المراحل التالية ضمن إطار الصراع في دائرة المرجعية الدينية العليا.

لم تعكس النصوص الشيعية المنقولة أية خصومة بين هذين الفقيهين في المرحلة الأولى من تعايشهما سواء أكان في النجف، أم في مشهد، غير أنَّ القطيفي نفسه نقل فيما بعد في أحد مؤلفاته وهو «الرسالة الحائرية في تحقيق المسألة السفرية» مناقشة فقهية تتعلق بأحكام الأسفار جرت بينه وبين الكركي إبان أقامتتهما بمدينة مشهد، نسب فيها الكركي إلى الخطأ^(١) مما يدل على أنَّ جذور الاختلاف بينهما كانت ممتدة إلى المرحلة الأولى من مراحل تشكيل الدولة الصفوية على يد الشاه إسماعيل الصفوي.

وفي بلاد فارس لم يأخذ هذان الفقيهان موقعهما ضمن تشكيلة الدولة الصفوية، بل لم يجداً موضعاً لهما حتى للسكن في بلاد العجم، فأبعد كلٌّ منهما إلى العراق، وأُلزما بالإقامة هناك. وقد ذكر ذلك الكركي نفسه في

(١) البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ١٦١.

رسالته «قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج».

يقول الكرّكي في مقدمته: «إنّا لما لزمنا الإقامة ببلاد العراق، وتعدّزّ علينا الانتشار في الآفاق لأسباب ليس هذا محلّ ذكرها، لم نجد بُدّاً من التعلّق بالغرّة لدفع الأمور الضرورية من لوازم متممات المعيشة»^(١).

وذكر الطهراني أنّ تأليف هذه الرسالة كان سنة ٩١٦هـ / ١٥١٠م، وهو خلاف التسلسل التاريخي للأحداث، فيبدو أنّ الرسالة كانت قد أُلّفت سنة ٩١٩هـ / ١٥١٣م، وليس سنة ٩١٦هـ / ١٥١٠م، وقد سرى هذا الإشتباه في النسخ الخطيّة المنسوخة لهذه الرسالة.

ومما يدل على وجود القطيفي في النجف إجازته للاستربادي في ٢١ محرم ٩٢٠هـ / ١٢ آذار ١٥١٤م^(٢).

إلا أنّ الكرّكي لم يشأ الإشارة إلى الأسباب التي دعت إلى هذا القرار، وهل كانت متعلّقة بإرادة الشاه إسماعيل أم بكبار أمراء القوات القزلباشية الحاكمة في البلاد، أم هي إفرازٌ للصراع بين أمراء القبائل القزلباشية، إنتهى بالكرّكي لأن يكون أول ضحاياه.

حاول الشيخ جعفر المهاجر أن يجتهد في تفسير سبب إبعاد الكرّكي عن إيران، ونسب أمر إبعاده إلى الشاه إسماعيل نفسه، لأنّ الشاه إسماعيل كما يعتقد المهاجر - خشي من نفوذ الكرّكي بتوجيه الحياة العقلية للمجتمع الإيراني وإنشائه سلطة مقابل سلطة الحاكم نفسه^(٣).

والحال أنّ النصوص المنقولة لم تكشف عن أي نشاط اجتماعي كان الكرّكي قد أدّاه في فترة حكم الشاه إسماعيل الصفوي ضمن ممارسة عمله

(١) رسائل المحقق الكرّكي ، ج ١ ، ص ٢٣٧.

(٢) الذريعة ، ج ١ ، ص ١٣٤.

(٣) المهاجر ، الهجرة العاملة ، ص ١٢٤.

التغييرى بتوجيه الحياة العقلية للمجتمع الإيرانى يومذاك ، وإنما إقتصر نشاطه على المرحلة التالية فى ظل سلطة الشاه طهماسب ابن الشاه إسماعيل ، وبالتحديد منذ عام ٩٣٦هـ / ١٥٣٠م ، حتى عام ٩٣٩هـ / ١٥٣٣م .

ومما ينفى هذا الزعم أيضاً مبادرة الشاه طهماسب باستدعاء الكركى إلى إيران مرة أخرى بعد التمرد الذى قام به بعض أمراء القزلباش ضده ، ولو كان الكركى قد وقف أمام سلطة أبيه لما طلبه الشاه ، مضافاً إلى أنَّ الشاه إسماعيل وولده لم يتخلّيا عن الكركى وإسناده طوال فترة حكمهما .

بقى الكركى بعد إبعاده إلى النجف على ولائه للصفويين ، ولم يتغير موقفه الدينى والسياسى منهم بخلاف القطيفى الذى أصبح فيما بعد من المناهضين للحكم الصفوى ، وربما كان قد اتخذ من الكركى هدفاً للتعبير عن مواقفه السياسية من خلال تصديه للرد على كتبه ورسائله الفقهية .

والذى يُرجّح أنَّ أمر إبعاد الكركى عن إيران كان بقرار من بعض أمراء القبائل القزلباشية ، ولم يكن صادراً عن الشاه إسماعيل الصفوى .

ومما يؤيد هذا الرأى أنَّ الشاه طهماسب بن الشاه إسماعيل استدعى الكركى إلى إيران مرة أخرى إبان نشوب الخلافات بين بعض زعماء القزلباش ، وقيامهم بالاعتراض على السلطة الصفوية نفسها ، وولاه مهاماً دينية عليها ، مما يدل على أنَّ قرار إبعاد الكركى عن إيران ، أيام حكم أبيه ، كان صادراً عن جهات متنفذة أخرى ، ولم يكن متعلقاً بالشاه إسماعيل نفسه ، وإلاّ لما سمح له الوضع السياسى باستدعائه إلى إيران .

يُضاف إلى ذلك أيضاً ما نُقل عن الدعم المادى الذى كان يقدمه الشاه إسماعيل للكركى عند إقامته فى مدينة النجف ، الذى يُغطي نفقات طلبه العلوم والمشتغلين من العلماء^(١) .

(١) الخوانسارى ، ج ٤ ، ص ٣٦٣ .

كان كل ذلك قبل وقوع معركة جالديران عام ٩٢٠هـ / ١٥١٤م الحاسمة التي نشبت بين الصفويين والعثمانيين بقيادة الشاه إسماعيل ، والسلطان سليم ، والتي كان النصر فيها للعثمانيين بعد هزيمة القوات الصفوية هزيمة ساحقة .

بقي الكركي في النجف خمسة عشر عاماً ، وهي مدة تشمل فترة حكم الشاه إسماعيل حتى وفاته عام ٩٣٠هـ / ١٥٢٤م ، وخمس سنوات من حكم ولده الشاه طهماسب أي حتى عام ٩٣٦هـ / ١٥٣٠م . وقد تفرغ خلال هذه الفترة للتدريس ، والتأليف . وأضخم جهوده العلمية التي عُرف بها واشتهر هو كتابه «جامع المقاصد في شرح القواعد» الذي شرح فيه كتاب «قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام» للعلامة الحلّي شرحاً استدلالياً تفصيلياً ، وقدمه هدية إلى الصفويين .

ذكر الكركي في مقدمته على كتاب «جامع المقاصد» قوله : «لَمَّا كان هذا الكتاب مما مَنَّ الله عليَّ بإنشائه في حرم سيدي ومولاي أمير المؤمنين ، وسيد الوصيين واقعاً في أيام الدولة العليّة السامية ، القاهرة الباهرة ، الشريفة المنيفة ، العليّة العلوية ، الشاهية الصفوية الموسوية أيدها الله تعالى بالنصر والتأييد ، وقرن أيامها بالخلود والتأييد أحببتُ أن أجعله تحفة أؤدي بها بعض حقوقها عندي ، ووسيلة لاستحصال الدعاء لها على مرور الأعصر ، وذلك غاية جهدي» .

وورد في آخر إحدى النسخ الخطية لجامع المقاصد محفوظة بمكتبة المتحف البريطاني (برقم Or 7809) ما يلي : كمل النصف الأول من كتاب قواعد الأحكام ، وكمل بكماله النصف الأول من الشرح بمعونة الله وتوفيقه ، ويتلوه بمشيئة الله سبحانه وتعالى شأنه وتوفيقه النصف الثاني كتاب النكاح ، وهو المسؤول (بمحمد وآله التوفيق لإكماله على أحسن الأحوال) .

وفرغ من تسويده مؤلفه العبد الفقير إلى الله تعالى ، المستغفر من ذنوبه وعيوبه علي بن عبد العالي (تجاوز الله عن سيئاته) يوم السبت لأربع بقين من

شهر صفر (خُتِمَ بالخير والإقبال) من شهور سنة ثمان وعشرين وتسعمائة على من نُسبت إليه الصلاة والسلام، وآله البررة الأعلام»^(١).

قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج

ظهرت عند إقامة الكركي في النجف بوادى الخصومة بينه وبين المجتهد الشيخ إبراهيم القطيفي، وكان من مظاهر هذه الخصومة تصدي القطيفي للردّ على المؤلفات التي كان الكركي قد كتبها قبل هذه المرحلة بسنوات غير قليلة، كردّه أواخر سنة ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م على «الرسالة الرضاعية» التي كان الكركي قد ألّفها قبل عقد كامل من هذه المرحلة، وبالتحديد في ١١ ربيع الثاني سنة ٩١٦هـ / ١٨ تموز ١٥١٠م (يحتمل أنه كان قد كتبها في النجف قبل سفره إلى هراة).

ذكر القطيفي ما يلي: «وقفتُ في تاريخ شهر ذي الحجة الحرام آخر شهور سنة ٩٢٦هـ على رسالة لبعض المعاصرين ألّفها في الرضاع، وأورد فيها مسائل زعم أنّ عليها الإجماع، ثم قال: أشهدُ بالله أنّ جهاد مثل هذا الرجل على الغلط والأغلاط في المسائل أفضل من الجهاد بالضرب بالسيف في سبيل الله»^(٢).

رأى الأفندي نسخة من الرسالة مكتوبة بخط الشيخ علي بن عبد الصمد الحارثي (عمّ الشيخ البهائي)، قال: إنّ كتبها بعد سنتين من التأليف، وفرغ من الكتابة سنة ٩٣٥هـ^(٣).

(١) النسخة الخطية هذه كانت من ممتلكات السيد نعمة الله الجزائري (ت: ١١١٢هـ / ١٧٠٠م)، وكتب بخطّه تملّكه على هذه الشاكلة: «دخل في نوبة المذنب الجاني الفاني نعمت الله بن عبد الله الحسيني الجزائري سنة السابعة والثمانين بعد الألف». ثم أصبحت النسخة هذه في حيازة محمد يوسف الاسترابادي، وتقع في (٤٤٠) ورقة، (٨٨٠) صفحة.

(٢) كلمات المحققين، ص ١٩١؛ ورسائل المحقق الكركي، ج ١، ص ٢٣.

(٣) رياض العلماء، ج ٣، ص ٤٤٧.

وذكرها الطهراني في الذريعة أيضاً، قال: فرغ من تأليفها ١١ ربيع الأول سنة ٩٣٣هـ في مدينة النجف^(١).

كما ردّ على رسالته «قاطعة اللجاج في حلّ الخراج» التي ألفها سنة ٩١٩هـ / ١٥١٣م برسالة سمّاها «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج».

والخراج هو مقدار من المال، أو الحاصلات الزراعية يُفرض على الأراضي التي تمّ الصلح عليها مع المشركين.

ويؤخذ عن الأراضي التي فتحها المسلمون عنوة إذا عدل الخليفة عن تقسيمها على المحاربين، ورأى المصلحة في وقفها بعد تعويض المحاربين، أو استرضائهم.

وكذلك يؤخذ عن الأرض التي أفاء الله بها على المسلمين، أي تمّت السيطرة عليها دون قتال، فملكوها وصالحوا أهلها على خراج محدّد يؤدّي لبيت المال.

والمشكلة هي مشكلة تاريخية قديمة، ظهرت بثوب جديد لتكون من المسائل الجدلية التي تعقّدت بين الكركي والقطيفي حول حلّية الخراج، وهي أقرب ما تكون بالمشكلة السياسية تبعاً للاختلاف الدائر بين الدولتين الصفوية والتركية العثمانية.

والسؤال الذي يقرّر المسألة، هو: هل أنّ الفقهاء الشيعة الذين يرضخون تحت الحكم العثماني يجوز لهم تناول شيء من خراج العراق بأمر السلطان، أم لا يجوز؟

فذهب المحقّق إلى القول بالجواز، في حين أنّ القطيفي أنكر ذلك عليه.

(١) الذريعة، ج ١٢، ص ٢٤٨.

وقد بقي تفاعل الاختلاف إلى عصر الأردبيلي (ت: ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م) الذي نحا منحى القطيفي في الحكم بالتحريم، وألف في ذلك الرسالة الخراجية، كما ألف الشيخ ماجد بن فلاح الشيباني (توفي حوالي سنة ١٠٢١هـ / ١٦١٢م) رسالة «حلّ الخراج» ردّ فيها على الأردبيلي وقال بحلّية الخراج^(١).

ومن جانبه ردّ الكركي على القطيفي الذي قال بتحريم السجود على التربة المشويّة في رسالة أجاز فيها السجود عليها، فرغ من تأليفها سنة ٩٣٣هـ / ١٥٢٧م.

ويبدو أنّ حدّة الخصومة اشتدت أكثر مما كانت عليه في السنوات الخمسة التي سبقت سنة تأليف هذه الرسالة، بعدما ظهرت على شكل مجادلات في مجال اختصاص كلا الفقيهين المتخاصمين.

رجع الكركي إلى بلاد فارس بعد شهر رجب سنة ٩٣٥هـ / نيسان ١٥٢٩م، بطلب من الشاه طهماسب ابن الشاه إسماعيل الصفوي الذي تولّى الحكم بعد وفاة أبيه سنة ٩٣٠هـ / ١٥٢٤م وهو ابن عشر سنوات ونصف، وأوكلت له مهمة نشر التعاليم الشيعية من خلال الممارسات الدينية، والشعائر العبادية كصلاة الجمعة، والإشراف على المنظومة الدينية في البلاد، طبقاً لإجازة كتبها الكركي للشيخ نور الدين أبي القاسم علي بن عبد الصمد بن الشيخ شمس الدين محمد الجبعي العاملي (عمّ الشيخ البهائي)، فإنّه كان بالنجف في ٥ رجب ٩٣٥هـ / ١٦ آذار ١٥٢٩م. قال في آخرها: «كتب هذه الأحرف الفانية مؤلفها الفقير الى الله علي بن عبدالعالي بالمشهد المقدس الغروي في خامس شهر رجب سنة خمس وثلاثين وتسعمائة»^(٢).

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٢٥، ص ٢٨، ص ٦٨، ص ١٤٤.
(٢) أوردها الأفندي في رياض العلماء، ج ٤، ص ١١٥، وذكرها الطهراني في الذريعة، ج ١، ص ٢١٥.

كما كان قد انتهى من كتابة آخر كتاب (المهر) من شرح المقاصد يوم السبت ١٨ جمادى الأولى سنة ٩٣٥ هـ. وكان الكركي قد بدأ بشرح مبحث التفويض بعدما فرغ من مبحث (المهر)، وكتب عدة صفحات ثم توقف عن إكمال كتابه بسبب سفره إلى إيران، ولم تسنح له الفرصة بعد ذلك لإتمامه^(١).

القطيفي: محكمة التاريخ

أثار موقف القطيفي السلبي من الشيخ الكركي حفيظة أعلام الشيعة الكبار. فقد نُقل عن العلامة المجلسي أنَّ القطيفي ليس له مرتبة المعارضة مع الشيخ الكركي^(٢).

وذكر الشيخ يوسف البحراني أنَّه إطلع على مؤلفات القطيفي التي كتبها نقداً للكركي، لكنه قال: إنَّ القطيفي في جميع كتبه ما أصاب، ولا وُقِّ للصواب^(٣).

ونقل الخوانساري أنَّ القطيفي في بعض مؤلفاته نسب المحقق الكركي إلى الجهل، وعدم الفضيلة، بل التدين والعدالة. وأردف قائلاً: لو ثبت عنه ذلك لكان قولاً عظيماً^(٤).

أمَّا السيد محسن الأمين فقد ذكر أنَّ الكركي أبعد غوراً، وأصحَّ رأياً، وأقوى سياسة من القطيفي. يقول الأمين: وُصفَ القطيفي بالورع لتورعه عن الخراج، وجوائز الملوك. وكان الأولى به أن يتورّع عن القدح في أمثال المحقق الثاني في جلاله قدره، وعلو شأنه^(٥).

(١) يُراجع: جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤١٣.

(٢) الأفندي، رياض العلماء، ج ١، ص ١٩.

(٣) لؤلؤة البحرين، ص ١٥٣.

(٤) روضات الجنات، ج ١، ص ٢٥.

(٥) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ١٤١.

إنَّ جميع هذه النصوص الواردة على مختلف عصورها، حول النزاع بين هذين الفقيهين أشبه ما تكون بمحكمة تاريخية أضفت شرعيتها على المحقق الكركي، وأنزلت حكمها على غريمه الشيخ القطيفي دون أن تُعيره سمعاً.

يبدو أنَّ حكام التاريخ هؤلاء كانوا قد اتفقوا على أحكامهم هذه، بالرغم من تباعد عصورهم، ربّما لكي لا تتكرر نماذجهم مرّة أخرى بين الفقهاء.

الصراع العثماني - الصفوي

قادت انتصارات الشاه إسماعيل وفتوحاته إلى تهديد الدولة العثمانية بعدما نشطت المعارضة في داخلها، وظهرت في بعض الأحيان على شكل ثورات مسلّحة كالتي قام بها شاه قولي في السنة الأخيرة لحكم السلطان بايزيد الثاني سنة ٩١٥هـ / ١٥٠٩م.

وعندما تولّى ولده سليم مقاليد الحكم بدعم الانكشارية سعى إلى الاستئثار بالسلطة دون إخوته، وقد تمثلت سياسته بالقسوة والفتك عندما إستهلَّ حكمه بقتل الكثير من إخوته وأبنائهم، وكبار رجال حاشية البلاط.

قيل إنَّ السلطان سليم - كما تنقل النصوص التي هوّلت هذه الوقائع، وضخّمتها - تمرّد على والده هو وإخوانه، واستطاع أن يستولي على مقاليد السلطة إلّا أنّه فتك بأخوته فتكاً ذريعاً فجهّز جيوشه إلى بلاد آسيا لمحاربتهم والقضاء عليهم، هم ومن يتصل بهم من أبناء عائلته، فاقتفى أثر أخيه إلى أنقره، كما قبض على خمسة من أولاد أخوته في (بورصة)، وأمر بقتلهم. كما قتل أخاً آخر له كان في مدينة (صاروخان) ..

أمّا أخوه أحمد فقد جمع جيشاً لمحاربتة، وقاتل جيوش سليم إلّا أنّه قُتل في ١٧ صفر سنة ٩١٩هـ / ٢٤ نيسان ١٥١٣م.

ونُقِلَ أنَّ السلطان سليم سئل عن قتل أخيه أحمد مع التجائه إليه، فأجاب: بأنَّ أعداء الدولة الخارجين كثيرون، فإذا ذهبْتُ إلى الحرب استولت

عليه شياطين الإنس والجن بالغش، فيعمل مثل ما عمل، ويترتب على ذلك إراقه دماء المسلمين، فقتل واحد لإحياء كثيرين أمرٌ واجب^(١).

كما نُقل أن والده السلطان بايزيد لما تنازل عن العرش وضع له بعد فترة قصيرة السُم في الماء، فلما توضأ تساقط شعر لحيته، ومات^(٢).

وخلال السنين الثلاثة الأولى من توليه السلطة إستحكم السلطان سليم، وصفا له الجو في الاستعداد لمواجهة الصفويين بعدما أصبحت بلاد فارس مأوى للفارين من أرحامه.

ويبدو أن نفوذ قوات الانكشارية هو الذي أرغم السلطان بايزيد للتنازل عن الحكم لولده سليم، بعدما كان قد قادهم في بعض الحملات العسكرية في جورجيا، وبعض الأراضي الواقعة شرقي الأناضول، والتي كان الانتصار ملازماً لهم فيها. وقد اعتمد السلطان سليم على الانكشارية، وجعلهم ركيزة حكمه لإقامة الإمبراطورية العثمانية العالمية.

إن التهديدات الصفوية بالسيطرة على بعض الأراضي العثمانية، وقيام بعض الحركات ذات الطابع الداعم للتوجهات العقائدية الصفوية كانت موضوع اهتمام السلطان بايزيد الثاني أولاً قبل وصول ولده إلى السلطة حيث لم يكن مستعداً لمواجهة الشاه إسماعيل.

وحينما احتلّ الشاه إسماعيل بغداد سنة ٩١٦هـ / ١٥١٠م حاول السلطان بايزيد أن يحرك المماليك في مصر، والتركمان الأوزبك وراء النهر لمواجهة التوسع الجديد، إلا أن هذه الجهود لم تنتج شيئاً مثيراً رغم تحقيق بعض الغلبة على القوات الصفوية في بعض المواجهات.

(١) إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية، (بيروت، ١٩٨٨م)، ص ٧٩.

(٢) دحلان، أحمد بن زيني، الفتوحات الإسلامية بعد مضي الفتوحات النبوية، ج ٢، (بيروت، ١٩٩٧م)، ص ١٤١.

وفي عصر السلطان سليم الشهير بالياوز (القاطع) إنقلبت موازين القوى العثمانية، وأصبح السلطان سليم مستعداً لمواجهة الصفويين بعد بضع سنوات من حكمه، خصوصاً أنَّ الصفويين في مرحلتهم الأولى من الحكم كانوا قد إعتمدوا على العنف الطائفي - كما نقلت النصوص - في تصدير فتوحاتهم للمناطق التي يتوجهون للاستيلاء عليها متخذين المذهب الشيعي وسيلة للتوسّع السياسي، وتثبيت دعائم الدولة.

بالغت المرويات بتهويل أسباب الصراع بين الصفويين والعثمانيين، والتأكيد على أنّه صراع طائفي يقوم على الاختلاف العقائدي المذهبي، فأوعزت أنَّ الممارسات التي اعتمدها الصفويون كانت قد شملت الفتك بخصومهم السياسيين والعقائديين السنيين، وتنظيم المفردات التاريخية لتشكيل قواعد عملية منها، خصوصاً في مجال (الإمامة) المعتمدة على النظرية الشيعية في النص، والاختيار الإلهي.

ولم تكتفِ النصوص المتناقلة بذلك، بل صوّرت أنَّ القوات الصفوية لم تكتفِ باحتلال الأراضي وإخضاع أهلها لهم، بل عمدت إلى نبش قبور بعض كبار علماء السُّنة سواءً أكان ذلك داخل الأراضي الإيرانية، أم خارجها كما حصل ذلك عند احتلالهم مدينة بغداد، ونبش قبور بعض كبار أئمتها.

ذكر المؤرّخ عباس العزاوي أنَّ العثمانيين راعوا الطريقة نفسها في القتل والطعن بنسب الصفويين، أو الفتوى بقتلهم، أو حرق موتاهم بعد نبشهم قبور موتاهم - ما عدا الشيخ صفي، وما ماثل من الفضائع.

وذكر العزاوي أيضاً: أنَّ حروب الصفويين والعثمانيين، كانت للمُلك والاستقلال به، حيث إتخذ كلُّ منهما الدين ذريعة، بل آلة للوقعة بالآخر، والقضاء على سطوته، فمحا الواحد قوة الآخر إلى أن هلكا معاً^(١).

(١) تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٣، ص ٣٤٤.

وذكر ابن شدقم في نصّ منسوب إليه، أنّ الشاه إسماعيل فتح بغداد، وفعل بأهلها النواصب ذوي العناد ما لم يُسمع بمثله قطّ في سائر الدهور بأشدّ أنواع العذاب، حتى نبشّ موتاهم من القبور^(١).

وكان حين يتوجه لبلد يأمر بالأذان في الطرق بـ (حيّ على خير العمل)، و (مُحمّد وعلي خير البشر)، وذكر الأئمة الاثني عشر على رؤوس المنابر. وكان يفخر بهذا حتى أنّ كثيراً من الناس نسبوا هذا المذهب إليه، ونسبوه إلى الكفر والضلال (كما قالت بنو العباس عن الفاطميين والعبيديين)، وهذا من باب الحسد والبغض والتعصّب والجهل المحض^(٢).

وذكر مؤرخ آخر أنّ الشاه إسماعيل هدم مراقد الأئمة والمشايخ، وفتك بالكثير من أهل السُنّة^(٣).

وقد أرجعت بعض المصادر السُنيّة هذه الأعمال على أنها أسباب ردود أفعال العثمانيين الذين اتخذوا موقعاً مبيناً لهم، وبنوا قواعدهم على المنطق العقائدي السني في تعبئتهم لمواجهة إفرازات المرحلة القادمة.

فقد أوردت هذه المصادر أنّ الشاه إسماعيل أمعن في قتل العلماء، وأحرق كتبهم ومصاحفهم، ونبش قبور المشايخ من أهل السُنّة، وأخرج عظامهم، وأحرقها، وكان إذا قتل أميراً، أباح زوجته وأمواله لشخص آخر، فلما بلغ السلطان سليم ذلك تحركت همّته لقتاله، وعدّ ذلك من أفضل الجهاد^(٤).

ومقدمة لما قام به العثمانيون من التعبئة ضد الصفويين فقد أمر السلطان سليم بإحصاء عدد الشيعة المنتشرين في المناطق التابعة للدولة العثمانية

(١) ابن شدقم، تحفة الأزهار وزلال الأنهار في نسب السادة الفاطمية الأطهار، الورقة (٢١٧) المؤسسة العامة للآثار، مكتبة الآثار العراقية (رقم المخطوط ١٠٦٩٢).

(٢) تحفة الأزهار، ص ٢٢٥ - مخطوط.

(٣) نظمي زادة، كلشن خلفا، ص ١٨٣.

(٤) شذرات الذهب، ج ٨، ص ١٤٤، العزاوي، ج ٣، ص ٣٥٨.

بصورة سرّية، ثم أمر بإيقاع المذابح بهم جميعاً. وقُدّر عدد القتلى ما بين الأربعين ألفاً، والسبعين ألفاً^(١).

كما أمر أيضاً بنفي أقرباء القتلى إلى الدول الأفريقية، وتفريقهم في مقدونيا، وغيرها من المدن خوفاً من احتمال وقوع تمرد عليه^(٢). وكانت كل هذه التحضيرات مقدمة أعدّها السلطان سليم لإعلان الحرب على الدولة الصفوية، فصدرت الفتاوى من أعلى سلطة دينية في البلاد تؤكد على وجوب مقاتلة الشيعة، وإباحة دمائهم^(٣).

(١) ورد في كتاب (تاريخ الدولة العلية) أنّ السلطان سليم أمر بحصر عدد الشيعة المنتشرين في الولايات المتاخمة لبلاد العجم بطريقة سرّية، ثم أمر بقتلهم جميعاً. وهذه المذبحة كالمذبحة التي حصلت بباريس في ١٣ ربيع الثاني سنة ٩٨٠هـ / ٢٣ أغسطس سنة ١٥٧٢م، المشهورة في التواريخ بمذبحة سان برتليمي. وهذه المذبحة هي مذبحة البروتستانت بجميع أنحاء فرنسا. ذبحهم الكاثوليك بأمر ملك فرنسا شارل التاسع. (محمد فريد وجدي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص ١٨٩ - ١٩٠).

(٢) Browne, E.G., *A literary history of Persia*, Cambridge, 1930, p.72.

(٣) من النصوص المربية المنسوبة إلى الشيخ نوح الحنفي هذه الفتوى: «إعلم أسعدك الله - أنّ هؤلاء الكفرة والبغاة الفجرة، جمعوا بين أصناف الكفر والبغي والعناد، وأنواع الفسق والزندقة والإلحاد، فمَن توفّف في كفرهم وإلحادهم، ووجوب قتالهم، وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم. وسبب وجوب قتالهم، وجواز قتلهم البغي والكفر معاً. أمّا البغي فانهم خرجوا عن طاعة الإمام، (خلّد الله تعالى ملكه إلى يوم القيامة) وقد قال الله تعالى «فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله» والأمر للوجوب. فينبغي للمسلمين إذا دعاهم الإمام إلى قتال هؤلاء الباغين الملعونين على لسان سيد المرسلين ألا يتأخروا عنه، بل يجب عليهم أن يُعينوه، ويقاتلوهم معه. وأمّا الكفر فمن وجوه: منها: إنّهم يستخفون بالدين، ويستهزئون بالشرع المبين. ومنها: إنّهم يهينون العلم والعلماء. ومنها: إنّهم يستحلون المحرمات، ويهتكون الحرمات. ومنها: إنّهم ينكرون خلافة الشيخين، ويريدون أن يوقعوا في الدين الشين. ومنها: إنّهم يطولون ألسنتهم على عائشة الصديقة - رضي الله عنها -، ويتكلمون في حقّها ما لا يليق بشأنها (من أمر الإفك) مع أنّ الله تعالى أنزل عدّة آيات في براءتها. فهم كافرون بتكفير القرآن الكريم، وسابّون النبي ضمناً. ومنها: إنّهم يسبّون الشيخين، (سوّد الله وجوههم في الدارين). فيجب قتل هؤلاء الأشرار الكفّار تابوا، أو لم يتوبوا، واسترقاق نسائهم، وذرائعهم».

ويظهر من لغة الفتوى ومضمونها تهافت نسبتها إلى قاضي القضاة.

معركة جالديران

إبتدأت التعبئة العسكرية العثمانية لمواجهة الدولة الصفوية، وقد بدأت مرحلة جديدة من الصراع العثماني - الصفوي فسّرتها الكتب التاريخية المنسوبة نصوصها لتلك المرحلة بأنها بلورت إظهار المسائل التاريخية العقائدية ذات وجهات النظر المختلفة، واعتمدت عليها في الصراع العسكري، حيث بدأ تنظير ديني يُبرر قتال كل طرف للآخر.

إنَّجَه السلطان سليم إلى إيران على رأس حملة قوامها حوالي المائة ألف مقاتل، وفي صحراء جالديران في ٢ رجب عام ٩٢٠هـ / ٢٣ آب ١٥١٤م تقابل الجيشان الصفوي والعثماني، وبدأت الحرب، فكثر القتل في صفوف الإيرانيين^(١).

وكان الشاه إسماعيل قد قسّم جيشه إلى قسمين جعل أحدهما تحت إمرة والي ديار بكر محمد بيك استاجلو، وجعل الثاني تحت قيادته المباشرة.

وقد شنَّ الشاه إسماعيل حملة قوية على الجناح الأيسر فقابله العثمانيون بالمدفعية التي كان الجيش العثماني متفوقاً بها، والتي كانت السبب الرئيسي في حسم المعركة^(٢).

وقد تكبّد الجانبان الصفوي والعثماني خسائر كبيرة، وقتل الكثير من كبار القادة في هذه المعركة، فمن الجانب الإيراني قُتل نائب السلطنة الأمير عبد الباقي اليزدي، وحاكم خراسان، وحاكم همدان، ونقيب أشراف النجف محمد كمونه وحاكم بغداد وعدد آخر من قادة القزلباش، وزعمائهم.

بينما قتل من العثمانيين أمير الأمراء حسن باشا، وحاكم صوفيا

(١) نظمي زاده، كلشن خلفا، ص ١٨٥.

(٢) زندكاني شاه إسماعيل، مستدركات أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٦٣.

(بلغاريا)، وحاكم مقدونيا سليمان بيك، وحاكم قونيا، وحاكم أفلاق (يوغسلافيا حالياً)^(١). كما قُتل ما يقرب من العشرة آلاف عربي في ميدان الحرب^(٢) ووقع كثير من قواد الجيش الصفوي في الأسر، كما نُقل أن إحدى زوجات الشاه إسماعيل أُسرت أيضاً^(٣).

وقد بالغت النصوص باستخدام السلطان سليم أقصى العقوبات بحق خصومه عندما أمر بقتل جميع الإيرانيين الذين وقعوا بالأسر، أو ممن إلتجأ إليه^(٤).

فتحت مدينة تبريز أبوابها أمام السلطان سليم فدخلها في ١٤ رجب سنة ٩٢٠هـ / ٤ أيلول ١٥١٤م، واستولى على خزائن الشاه، وأرسلها إلى

(١) زندكاني شاه إسماعيل، ص ٦٣.

(٢) كلشن خلفا، ص ١٨٥.

(٣) نقل العزاوي في تأريخه، ج ٣، ص ٣٥٣: أن الشاه إسماعيل أرسل هدايا ثمينة مع أربعة من رسله، وطلب إطلاق سراح زوجته تاجلي خانم من الأسر، لكن السلطان حبس السفراء، وزوج امرأته من جعفر جلبي قاضي عسكر الانكشارية، وقيل زوجها لأحد الكتّاب إنتقاماً من الشاه، (تاريخ الدولية العلية، ص ١٩٠).

وذكر أن قاضي الانكشاريين كان قد أُعدم بيد السلطان سليم في ٨ رجب (٢٩ آب) من العام نفسه، أي بعد أيام معدودة من إنتصاره، وقيل في سبب قتله أنه كان مخالفاً لرحف القوات العثمانية في أعماق الأراضي الإيرانية.

وذكر العزاوي: أن آمال العثمانيين كانت مصروفة للاستيلاء، وحقارة المقابل بكل شدة، واستحصال الفتاوى في قتاله واستباحة حريمه وماله. وقد استخدم كل منهما الدين وسيلة لأغراضهم، وسيروا الفقهاء بمقتضى أهوائهم. (تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٣، ص ٣٥٤).

(٤) نُقل أن السلطان سليم أمر بتكريم المقاتلين الذين أبلوا في المعركة بلاءاً حسناً، كما أمر بجمع الأسرى الإيرانيين أمام مقره، وضرب أعناقهم. ونقل أيضاً أنه في اليوم الثالث من المعركة لجأ أحد أعيان القزلباش (واسمه الحاج رستم) إلى السلطان سليم في خمسين من أتباعه، فأمر السلطان بحبسهم على الفور، ثم ضرب أعناقهم في اليوم التالي. كما لجأ شخص آخر هو خالد بيك في مائة وخمسين من أصحابه، وأظهر الطاعة للسلطان سليم، فأمر السلطان بتجريدتهم من السلاح، وجمعهم في خيمة واحدة كضيوف في معسكره، ثم أمر بقتلهم جميعاً. (زندكي شاه إسماعيل، ص ٩٣).

القسطنطينية . كما أرسل أربعين حرفياً من أمهر الصُّنَّاع إليها أيضاً^(١) .
أمّا أهالي تبريز فقد نُقل أنّهم خرجوا لاستقبال السلطان يتقدمهم العلماء
والفضلاء ، وفرشوا الطريق بالسجاد ، وقَدَّموا الهدايا والتُّحف الثمينة إليه .
وعندما قدم السلطان سليم إلى مسجد تبريز الجامع أُلقيت الخطبة
باسمه ، وحينما ذكر الخطيب أسماء الصحابة والخلفاء الأربعة أجهش
الحاضرون بالبكاء^(٢) .

إلا أنّ السلطان سليم لم يستطع مواصلة زحفه داخل الأراضي الإيرانية
لأسباب قاهرة تتعلق بعضها بصعوبة تموين الجيش العثماني وتوفير المواد
الغذائية له ، وأخرى تتعلق بالأحوال الجوى التي سببها الشتاء القارص في
موت عدّة آلاف من القوات العثمانية .

وكان الشاه إسماعيل قد أخلى جميع القرى والنواحي من المؤن ،
وأحرق الغلّات ، ومخازن الطعام مما سبّب نقصاً كبيراً في المواد الغذائية .

وقد تقرر انسحاب الجيش العثماني في اليوم الخامس والعشرين من
انتهاء المعركة ، أول يوم من شهر شعبان من عام ٩٢٠هـ / ٢٠ أيلول
١٥١٤م ، بعدما حرّض جماعة من قوّاد الانكشارية إلى العودة لديارهم ، الأمر
الذي اضطر السلطان إلى تأجيل الحرب ، والعودة إلى بلاده^(٣) .

وقد انشغل السلطان سليم بفتح ديار بكر ، حلب ، الشام ، ومصر ، ولقّب
بـ (خادم الحرمين الشريفين) ، وصار أكبر سلاطين الدولة العثمانية^(٤) .

أثّرت معركة جالديران تأثيراً معنوياً كبيراً في أوضاع الدولة الصفوية بعد
هزيمتهم أمام العثمانيين .

(١) نظمي ، تاريخ الدولة العلية ، ص ١٩٠ .

(٢) زندكاني شاه إسماعيل ، ص ٩٣ .

(٣) نظمي زاده ، ص ١٨٥ .

(٤) نظمي زاده ، ص ١٨٦ .

فبالرغم من فداحة الخسائر التي تكبّدها الصفويون فإنّ وقع الهزيمة من الناحية المعنوية في نفوسهم كان أكثر فتكاً وتأثيراً في سير الأحداث المستقبلية للدولة، وتلاحم منظومة الحكم الصفوي السياسية.

إنّ الهزيمة التي أحدثها اندحار الصفويين أمام نيران مدفعية القوات العثمانية سبّبت إنتكاسة فعلية داخل جهاز الحكم إستمرّ أعواماً طويلة من الزمن خصوصاً في مرحلة حكم الشاه إسماعيل، وطوال العقد الأول من حكم ولده الشاه طماسب.

وكان تأثير هذا الاندحار قد أثر على النظرة القدسية للشاه إسماعيل أولاً، الذي كان يُمثل المرشد الكامل لاتباعه، وعلى طبيعة العلاقة مع الأمراء القزلباشيين المتنفذين ثانياً.

فالشاه إسماعيل كان وريث تراث روحي كبير، كما كان حليف انتصارات متواصلة لم تعرف الاندحار أبداً، شهدتها مرحلة حكمه قرابة عقد ونصف من الزمن، وكانت النظرة العامة إليه نظرة إجلال واكبار تضعه في منزلة الهياكل المقدسة. وعلى رغم أنّ بعض المخالفين للسياسة الصفوية نسب الإيرانيين إلى القول بنظرية (الحلول)، أي حلول روح الله في الشاه^(١)، فإنّ ذلك وإن لم يثبت بشكله هذا، إلّا أنه يكشف عن إحدى أشكال حقيقة المنزلة التي تبوّأها الشاه إسماعيل بين أبناء رعيته.

أمّا من ناحية الأمراء القزلباشيين فقد تمثّنت مكانتهم مقابل سلطة الشاه، وأصبحوا سلطة أشبه ما تكون بسلطة الحكم المطلقة التي حافظت على

(١) نقل ميرزا مخدوم في «النواقض لبُنيان الروافض» ذلك، الورقة (٧٢). نقله عن حسن الشرواني في رسالته الموسومة (الأحكام الدينية)، وقال: مع أنّها أصغر من الصرف الزنجاني فإنّها لا تشمل كل ما فيه طایل، وصارت مضحكة بين علماء الرافضة من اعتقادهم حلول الله في شاه إسماعيل، وغيره، والتناسخ، واستحلالهم الخمر، ودخول شاه طهماسب بأخته لاعتقادهم حلّه.

تشكيلة الحكم الصفوي باعتبارها فقط التشكيلة السياسية الملائمة لمتطلبات تلك المرحلة .

فقد أظهر الزعماء القزلباشيون عدم رضاهم بالتسليم المطلق لقرارات الشاه الداعية إلى العبودية والاستسلام، والتي كانت سائدة قبل هذه المرحلة على طريقة طاعة المريد للمرشد .

وقد ازدادت تصرفاتهم في المعارضة حتى وفاة الشاه إسماعيل سنة ٩٣٠هـ / ١٥٢٤م، ولم تستقر حتى مجيء ولده طهماسب الذي كان ابن العاشرة والنصف حيث استغل أمراء القزلباش مجيء هذا الغلام إلى السلطة لتعزيز سلطتهم في المملكة، وقد توالى على الحكم خلال فترة عشر سنوات قبائل قزلباشية مختلفة كانت تحكم في بعض الأحيان بشكل مستقل، وفي أحيان أخرى كانت حليفة مع القبائل الأخرى^(١).

لقد أثرت هذه الانقسامات في العلاقات الفارسية - التركمانية فلم تستمر على ما كانت عليه، بل أصابها شيء من التعقيد، الأمر الذي دعا الشاه إسماعيل إلى إبعاد الأمراء القزلباشيين عن المناصب الكبيرة في الدولة في محاولة للحد من مواجهتهم له، كما تصدى ولده في المرحلة الثانية إلى المواجهة العسكرية معهم بعدما استحكمت الخلافات خلال العقد الأول من حكمه بينه، وبين هذه القبائل التي وصل الخلاف فيما بينها درجة أدى إلى الاقتتال بين القبائل نفسها.

عين الشاه إسماعيل أوائل حكمه أحد المقربين له، وهو حسين بك لالا شاملو في منصبين كبيرين من مناصب الدولة الصفوية، وهما منصب (وكيلي نفسي نفيسي همايون)، ومنصب (أمير الأمراء). وقد بقي الأمير حسين بك ست سنوات في هذا المنصب، ثم تعاقب على منصب الوكالة بعد حسين بك

(١) The Safavid administrative system, p. 359.

خمسة من الوكلاء الإيرانيين ما بين سنة ٩١٣هـ / ١٥٠٨م، و ٩٣٠هـ / ١٤٢٤م. وبقي هذا المنصب بعيداً عن نفوذ أمراء القزلباش.

أمّا منصب أمير الأمراء فهو من المناصب المهمة التي يسيطر القزلباشيون عليه. ففي الحالة التي يكون فيها الشاه غير قادر على إدارة دفة الحكم، أو لم يكن مدعوماً من القاعدة العامة يقوم أمير الأمراء، والقادة من أمراء القزلباش بملء الفراغ، وإدارة عجلة الدولة.

وكان الشاه إسماعيل يحاول الموازنة بين قوة الوكلاء الفرس مقابل قوة منصب أمير الإمارة الذي هو بيد التركمان، لكنّه فشل في ذلك بعد أن أخطأت حساباته السياسية.

لقد نجم ردّ فعل عنيف من جانب القزلباش على تعيين الشخصيات الفارسية في منصب الوكالة، وقد قُتل وكيلان من هؤلاء الوكلاء الخمسة على يد القزلباش، كما قُتل ثالثٌ منهم كنتيجة مباشرة للصراع القائم بين الشاه وبين أمراء القزلباش. أمّا الوكيلان الآخرون فإنّ كل واحد منهما احتفظ بمنصبه لمدة عامين فقط^(١).

إنّ هذه السلسلة من الصراعات هي التي قادت، في مرحلة الشاه طهماسب، أن يكون للشيخ الكركي إسمٌ داخل الدولة الصفوية بعدما استقدمه الشاه طهماسب من النجف إلى إيران عام ٩٣٦هـ / ١٥٣٠م. وكان الكركي قد خرج من إيران عام ٩١٩هـ / ١٥١٣م مبعداً من قبل أمراء القزلباش أنفسهم.

هذا ما يتعلق بتأثير معركة جالديران على مستقبل منظومة الحكم الصفوي. أمّا النتائج العملية التي تركتها هذه المعركة فأهمها:

أولاً: الحدّ من نشاط التوسع الصفوي، ومنع انتشاره في المناطق

(١) The Safavid administrative system, p. 359.

الجغرافية خصوصاً العربية منها التي أصبحت خاضعة للتوسع العثماني منذ القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، ولمدة أربعة قرون كاملة.

ثانياً: إنّ هذه المرحلة أفرزت صراعاً طائفيّاً متقدّماً بين الفرقتين الشيعية والسنية. وقد قاد النزاع بين الإمبراطوريتين تنظيرٌ دينيٌّ للاختلافات التاريخية اعتماداً على تفسير النصوص الدينية.

وقد ركّز هذا الصراع المذهب الشيعي في معظم بلاد فارس، كما ثبتّ التسنن في دول آسيا الصغرى.

أمّا العراق فقد بقي مُقسّماً بمناطقه بين الشيعة والسنة. فأغلبية مناطق الوسط والجنوب أصبحت ذات أغلبية شيعيّة في حين أنّ المناطق الأخرى أصبحت ذات غالبية سنيّة.

ثالثاً: كانت هاتان الإمبراطوريتان القويتان الصفوية - والعثمانية في أوج انطلاقتها، ولم تكن إحداها تستطيع القضاء على الأخرى. فبالرغم من إنتصار السلطان سليم فإنه لم يستطع أن يحقق نصراً أكثر مما حققه في جالديران.

وقد بقي الصراع الصفوي - العثماني قائماً لمدة طويلة على شكل مواجهات وحروب.

إنّ الصراع العثماني - الصفوي لفت أنظار المهتمين بدراسة التاريخ من الفلاسفة والمفكرين - رغم تحقّظنا على ما انتهوا إليه من نتائج -، أمثال المؤرخ توينبي Toynbee الذي اعتقد أنّ المساعي الصفوية في بثّ المذهب الشيعي بالقوة في آسيا الصغرى أثار حفيظة السُنيين، كما أثار حفيظة الدولة العثمانية حيث نشب الخلاف بين الدولتين على مبدأي التسنن والتشيّع.

وكان العالم الإيراني الموحد في اتجاهاته الثقافية في مناطق آسيا الصغرى والعراق وإيران عالماً إيرانياً واحداً تسوده الاتجاهات الثقافية الفارسية.

إلاَّ أنَّ هذا النزاع قسَّم العالم الإيراني إلى عالم شيعي صفوي، وعالم عثماني سُني.

الكركي بين مرحلتين

عاصر الكركي إثنين من الحكَّام الصفويين؛ الشاه إسماعيل، وولده الشاه طهماسب.

المرحلة الأولى: في ظلَّ الشاه إسماعيل الصفوي

قضى الكركي ما يقرب من ثلاث سنوات بإيران في ظلَّ حكم الشاه إسماعيل، ولم تظهر له أيَّة مشاركة فاعلة في هذه المرحلة سوى بعض المهام التثقيفية، أو الكتابات التي ظهرت على شكل رسالتين أَلْفهما في مدينة مشهد سنة ٩١٧هـ / ١٥١١م، وهما الرسالة «الجعفرية في فقه الصلاة»، ورسالة «نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت» في الردِّ على مغتصبي الإمامة من وجهة نظر شيعية، (المشكوكة نسبتها إليه).

أمَّا بعد هذه المرحلة فلم تطل مدَّة بقاء الكركي في إيران أكثر من عام، فكان عام ٩١٩هـ / ١٥١٣م قد رجع إلى النجف.

وعلى الرغم من الفترة القصيرة التي قضَّها الكركي في إيران في المرحلة الأولى فقد عدَّه خواند مير المؤرخ المعاصر لتلك الفترة من جملة علماء دولة السلطان شاه إسماعيل الأول، وبالع في الثناء عليه^(١).

ولم تكن هناك علاقة وثيقة بين السلطان شاه إسماعيل، والفقيه الشيخ الكركي كما كانت قبل هذه الفترة قائمة -على سبيل المثال- بين السلطان أولجايتو خان (خدابنده) والعلامة الحلِّي، سواء أكانت على الصعيد الثقافي أم على صعيد السياسة، وأنَّما كانت علاقة الشاه إسماعيل بالكركي علاقة الحاكم

(١) الخوانساري، ج٤، ص٣٦٦.

بالرعية، ولم تتميز إلا بتأييد الكركي لبعض الممارسات التي تؤيد سياسة الدولة من جهة، أو تنصّ على تفخيم شخصية الشاه من جهة أخرى، كما نُسب ذلك إليه.

ويظهر ذلك بما نُقل عن الكركي من تأييده للممارسات التي قامت بها العناصر القتالية المُساندة للصفويين من القبائل القزلباشية وغيرها في إشاعة مبدأي التبرؤ والتولي، والنيل من مغتصبي منصب الإمامة الشيعية من الخلفاء الراشدين الثلاثة وغيرهم، والتصدي لهم باللعن، وهو نُقلُ مشكوك في وثاقته.

ومن خلال ما ينقله الشيخ محمد بن سليمان التنكابني المُتوفي سنة ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٥م، وهو مؤلف غير معاصر للأحداث، فإنَّ ظاهرة (اللعن) لم تكن شائعة في إيران في عهد الشاه إسماعيل شيوعها في عهد خلفه طهماسب. والأمر يعني أنَّ ظاهرة سبّ الخلفاء، على وفق هذه المنقولات، أصبحت من الممارسات الشعبيّة التي دخلت بيوت العبادة، ومراكز الصلوات العامة في عهد طهماسب.

نقل التنكابني أنَّ المحقق الكركي عندما قصد مدينة إصفهان ذهب إلى المسجد، وأقام صلاة الجماعة، وقد ارتقى أحد تلامذته المنبر بعد الصلاة، وجاهر في سب الخلفاء، ولم يكن حتى ذلك الزمان يجهر أحدٌ بذلك^(١).

وقد أوردت النصوص المنسوبة لتلك المرحلة، والمناوئة للسياسة الصفوية بعض الصور السائدة التي كانت تُمارس في صلوات الجمعة، حيث نقل الميرزا مخدوم الجرجاني في (النواقض لبنيان الروافض) هذا النص: تواتر عن ابن العال أنه (قَبَّحه الله) كان يأمر بالاجتماع في المساجد يوم الجمعة لسبّ الصحابة، والأزواج على المنبر مع التجنب مع الصلاة. ومن ذلك اليوم إلى يومنا هذا دأبُ الرفضة.

(١) التنكابني، قصص العلماء، ص ٣٦٤.

وتفصيله : إنّ هؤلاء يجتمعون يوم الجمعة في الجامع الكبير ، ويرتقي الخطيب الكافر على المنبر ، ويسبّ الصحابة مبتدئاً بأبي بكر الصديق (رضي الله عنه) أول مَنْ أسلم وهاجر ، ثم بعد الثمانية من التسعة الباقية عن العشرة المبشرة بالجنة ، ثم بعدهم عائشة ، وحفصة ، وأم حبيبة اللاتي مسّ جسدُهُنَّ جسد الذي لم تمس النار من مسّ جسده . ثم سائر الصحابة المعروفين ، ثم التابعين ، ثم الأئمة الأربعة ، وسائر الأولياء .

ثم إنّ الحمد والصلاة والموعظة في خطبهم تطفلية لا يتكلمون بها إلّا كسالى ، فلما تَمَّت ، ووصلوا إلى (اللعن) يتبدل كسلهم إلى النشاط ، وبرودتهم إلى الحرارة ، فيعوون عوي الكلب العقور ، ويشقشقون شقشقة الجمل السكران ، ولا ينزلون من المنبر إلّا وقد نالوا بتلك الفضاعة خيار الأمة ، وتزلزلت بها في القبور أجساد كبار الأئمة .

ويلاحظ من صيغة النصّ ولغته أنّه لا يرقى إلى صيغة ولغة تلك المرحلة .

كما نقل عن الكركي أيضاً فتواه التي أصدرها في جواز السجود للشاه إسماعيل على سبيل التعظيم . ويبدو أنّ هذه الفتوى المنقولة عنه - إنّ صحَّ ذلك - كانت تسائر ما دأب عليه المسؤولون في جهاز الدولة ، وغيرهم من الرعية ، من السجود للشاه تعظيماً له .

وقد ذكر الميرزا مخدوم الجرجاني أنّ ظاهرة السجود استمرت حتى فترة طويلة من حكم الشاه طهماسب ، وبالتحديد حتى عام ٨٦٤هـ / ١٤٦٠م حينما أمر الشاه طهماسب بعد ذلك بمنعها^(١) .

إلّا أنني لم أقف على مثل هذه الفتوى في مؤلفات الشيخ الكركي .

(١) النواقض لبنيان الروافض ، ص ١٠٥ .

وبعد الصعوبات التي واجهها الكركي في إيران والتي دعت إلى هجرته للنجف عام ٩١٩هـ / ١٥١٣م، فإنَّ صلته بالصفويين بقيت متينة، وكان الشاه إسماعيل قد دأب على دعم الوجود العلمي للنجف، المتمثل بالكركي دعماً مادياً وافراً على طول فترة حكمه.

نقل الخوانساري: أنَّ الملك العادل المقتدر، شاه إسماعيل (والد حضرة الشاه طهماسب) كان يُوصل إلى الشيخ الجليل الكركي في كل سنة سبعين ألف ديناراً سريعاً لينفقها في سبيل تحصيل العلم، ويفرقها في جماعة الطلاب والمشتغلين^(١).

وهو ما يقوّي الاعتقاد أنَّ قرار إبعاد الكركي عن إيران في تلك المرحلة لم يكن خاضعاً لإرادة الشاه إسماعيل، وإنما كان قراراً صادراً من بعض مراكز القوى المتنفذة في السلطة من الزعماء القزلباشيين.

وفي المرحلة الأولى من حياة الكركي في إيران قيل إنّه كتب رسالته «نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت»^(٢)، وهي الرسالة التي تُنظر لمعالم مدرستين فكريتين تقومان على المستندات النظرية الدينية في تبرير شرعية الحكم الإسلامي في مرحلة الخلافة الإسلامية، وصلاحيّة الحكم فيها. وهاتان المدرستان هي مدرسة الإمامة الشيعية القائمة على النص والتعيين، ومدرسة الخلافة السُنيّة القائمة على مبدأ الشورى.

وقد كتب هذه الرسالة في مدينة مشهد، وفرغ منها في ١٦ ذي الحجة الحرام سنة ٩١٧هـ / ٥ آذار ١٥١٢م.

(١) روضات الجنّات، ج ٤، ص ٣٦٣.

(٢) نفحات اللاهوت، نسخة مخطوطة مكتبة المتحف البريطاني برقم (I. O. Islamic 1233). وقد ذكرها الطهراني في الذريعة ج ٢٤، ص ٢٥٠، وقال: طُبعت بالنجف سرّاً في ١١٠ صفحات، سنة ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م. وقد ترجم هذه الرسالة إلى اللغة الفارسية أحد تلامذة الكركي، وهو السيد الأمير محمد بن أبي طالب الاسترابادي (الأفندي، رياض العلماء، ج ٣، ص ٤٤٢).

تضمّنت مقدمته ثناءً بالغاً على الشاه إسماعيل ودولته العلوية الشاهيّة الموسوية الصفوية، ثم حمل على الخلفاء الراشدين، الذين «أنكروا ما ثبت في أعناقهم من حقّ أمير المؤمنين، وسيد الوصيين علي بن أبي طالب، وأهل بيته المعصومين، وأدعوا التآمر على الناس، وتسموا زوراً وبهتاناً بخلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله بغير قدم راسخ في علم، ولا سبق في فضل»، وعلى الحكم الأموي أيضاً.

وحاول النصّ المنسوب للكركي أن يضعه في موضع التبرير بسبب تأليفه لمثل هذه الرسالة، على أنه وجد جملة من الشيعة الذين وصفهم «بضعفاء الاعتقاد المنسوبين إلى التشيع» من بعض أطراف البلاد لم يجوّزوا اللعن على الخلفاء الراشدين، وأوعز ذلك إلى اعترافهم بعدم وجود دليل يدل على ذلك في كتاب أو سنة، كما أنه لم ينقل عن أهل البيت أنهم أمروا بسبّ أحد منهم.

ودفعاً لهذه الشبهة رأى أن يكتب رسالة يبيّن فيها (كفر) الخلفاء، وجواز لعنهم بدلائل من الكتاب والسنة. وقد رتّبها على مقدمة وسبعة مباحث، وخاتمة. تناول في المقدمة معنى اللعن. أمّا في البحوث السبعة فقد دعم الحجج التي تناولها الكتاب، وكانت خمسة منها تستند على القرآن، وواحدة على السنّة، والسابعة تستند على الأحاديث الشيعة الإمامية.

وتضمّنت الخاتمة بحثين؛ الأول حول عائشة، وهل تستحق اللعن أم لا؟ والثاني عالج فيه الاختلاف بين المذهبين السني والشيعي، وتكلّم على أسباب حصر المذاهب السنيّة في أربعة، وغلق باب الاجتهاد.

وعلى فرضية صحّة نسبة الرسالة إلى الكركي فإنّ بقاءه في إيران لم يدم طويلاً بعد تأليفه «نفحات اللاهوت» بفعل نفوذ مؤسسات القرار المتعارضة في الدولة.

وهذا لا يعني، حسب هذه الفرضية، أنّ قرار إبعاده كان له صلة بتأليف

هذه الرسالة، بل كانت له أسبابه السياسية الأخرى. إنّ «نفحات اللاهوت» لم تُصَف شيئاً جديداً للمقاتلين الإيرانيين الذين دأبوا على مثل هذه الممارسات، التي تخلص إلى أنّ مبررات الصراع الدموي الطائفي المستند على المبادئ العقائدية الجديدة، كانت هذه الرسالة إحدى روافده.

إلا أنّ شيئاً من ذلك لم يحصل بسبب تهافت نسبة هذه الرسالة إليه.

المرحلة الثانية: في ظلّ الشاه طهماسب الصفوي

أمّا دور الكرّكي في المرحلة الثانية في ظلّ الشاه طهماسب فقد كان مختلفاً عن دوره في ظلّ أبيه السلطان شاه إسماعيل إختلافاً كبيراً.

ففي أوائل سني حكمه، وبالتحديد في عام ٩٣٢هـ / ١٥٢٦م وقع نزاع بين الشاه طهماسب، وبعض الأمراء من قبيلة استاجلو التركمانية لغرض السيطرة على مقاليد السلطة إلا أنّ قوى النفوذ الصفوية استطاعت التغلب على هذا التمرد، وقمعه.

وقد بلغت الاختلافات أوجها خلال العقد الأول من حكمه تبعثها سلسلة من الفوضى استمرّت بين طائفتي (تكلو)، و(استاجلو)، وانتهت بالاقتتال بينهما حتى تمكّن الشاه طهماسب في نهاية الأمر أن يحكم سيطرته على الأمور عام ٩٣٩هـ / ١٥٣٣م، ويحدّ من سطوة هذه القبائل التركمانية شيئاً فشيئاً^(١).

كان المحقق الكرّكي قد عاصر بعضاً من هذه الأحداث، وأصبح طرفاً بها منذ مجيئه إلى إيران نهاية عام ٩٣٥هـ / آب ١٥٢٩م، أو أوائل عام ٩٣٦هـ / أيلول ١٥٢٩م وبقائه لمدة ثلاث سنوات. إلا أنّ مجيئه هذه المرة كان مرتهاً بإرادة الشاه طهماسب نفسه. فقد بعث طهماسب بعض الجوائز

(١) رياض العلماء، ج ٤، ص ٤٠٣.

إلى الكركي ، وإلى زميله الشيخ إبراهيم القطيفي ، فتقبل الكركي الجائزة ، وردّها القطيفي .

وقد عاتبَ الكركي صاحبه ، ونسبه إلى الخطأ .

نُقلَ أنَّ الشاه طهماسب أرسل جائزة للقطيفي فردّها معتذراً بعدم الحاجة ، فقال له الكركي : أخطأت في ردّها ، وارتكبت إمّا حراماً محظوراً أو مكروها بتركك التأسّي بالإمام الحسن السبط في قبوله جوائز معاوية مع أنك لست أعلى مرتبة من الإمام ، ولا السلطان أسوأ حالا من معاوية .

وقد أشار القطيفي إلى هذه الحادثة في رسالته (قاطعة العجاج) وخطأ الكركي في قبوله جائزة الشاه^(١) .

ونقل الأفندي أنَّ هذه المحاورة جرت في أحد المشهدين ؛ المشهد الحسيني في كربلاء ، أو المشهد الغروي في النجف ، وقد اجتمعا خلف القبر المبارك في الرواق .

وعلق الأفندي كما نُسب إليه القول : إنَّ كليهما طودي الحلم ، وعَلَمي العلم ، ولا يليق بمثلي أن يحاكم بينهما ، لكن أقول على وجه الإجمال : إنَّ مرام المحقق الثاني تتراءى منه آثار المغالطة ، إمّا :

أولاً : فلأنَّ أخذ الحسن جوائز معاوية فهو إستيفاء بعض حقوقه عليه السلام ، فلا تصح المقايسة ، ويبطل حديث التأسّي .

ثانياً : إنَّ باب التقيّة والضرورة في شأن الإمام الحسن (عليه السلام) واضح مفتوح في أخذه تلك الجوائز ، لأنه كان قد صالح ظاهراً مع ذلك الملحد تقيّة لشيّعه ، وحقناً لدم زمرة تبعته ، ولا وجه للاستدلال عليه من جهة التأسّي .

(١) الأمين ، أعيان الشيعة ، ج ٢ ، ص ١٤٢ .

ثالثاً: قال تعالى «ولا تتركوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار»، وأخذ تلك الجوائز من السلطان الجائر مستلزم له، فهو ممنوع من باب أن مقدمة المحذور محظورة إذا كانت مستلزمة له^(١).

إن إرسال الجائزة إلى هذين الفقيهين -كما يظهر من سياق الأحداث- كان يستبطن دعوتهما للتوجه إلى إيران لغرض الاستفادة من نفوذهما الديني في دعم توجهات الدولة الصفوية.

إلا أن رفض القطيفي لاستلام الجائزة كان مقترناً بعدم الاستجابة لدعوة الشاه طهماسب للتوجه إلى إيران.

ولم تكن الأسباب واضحة تماماً في سبب رفض القطيفي لتلبية دعوة الشاه طهماسب، لكنها تنحصر في مسألتين:

الأولى: إن القطيفي والكركي برهنا على أنهما لا يستطيعان العمل فيما بينهما إلا باستقلال أحدهما عن الآخر. والتصدي للعمل في إيران يعني خضوع القطيفي لسطوة الدولة الممنوحة لزميله الكركي، وهذا أمر لا يقوى القطيفي عليه من خلال ما أُلّفه في ردّ زميله وخصمه الكركي من بحوث وكتابات.

الثانية: شهد القطيفي عند إقامته في مدينة النجف خلال ما يقرب من عشرين عاماً، فترة سيطرة الصفويين على العراق حتى وفاة الشاه إسماعيل عام ٩٣٠هـ / ١٥٢٤م، وبعدها شهد انقلاب السلطة بيد العناصر الموالية للإمبراطورية العثمانية الأمر الذي جعله في تلك المرحلة معتقداً بسلطة العثمانيين وتفوقهم على خصومهم التقليديين، ولعل ذلك هو السبب الذي دعاه لعدم قبول دعوة الشاه وصلاته خلال هذه المرحلة الزمنية بالخصوص.

(١) الأفندي، ج ١، ص ١٦.

الكركي في إيران

استطاع الأمير ذو الفقار رئيس قبيلة موصلو من عشيرة كلهر الكردية بعد وفاة الشاه إسماعيل سنة ٩٣٠هـ / ١٥٢٤م أن يسيطر على بغداد، ويقتل عمّه إبراهيم خان موصلو، والي بغداد، الذي كان مُنصباً من قبل الشاه إسماعيل. وقد استقل العراق عن الإمبراطورية الصفوية هذه المرة منذ فتح الشاه إسماعيل لبغداد عام ٩١٤هـ / ١٥٠٨م.

ولما كان الأمير ذو الفقار يسعى إلى الحماية العسكرية فقد خضع عام ٩٣٢هـ / ١٥٢٦م، أي بعد سنتين من سيطرته على الحكم، للإمبراطورية العثمانية.

إنَّ استدعاء الكركي والقطيفي من قبل الشاه طهماسب إلى إيران كان قبل حلول عام ٩٣٦هـ / آب ١٥٢٩م، حيث بدا للقطيفي أنَّ يرفض كل صلة تقوم بينه وبين الصفويين، وهو يعيش بعيداً عنهم تحت حكم الإمبراطورية العثمانية.

إلاَّ أنَّ الأحداث تسارعت فأسرع الشاه طهماسب سنة ٩٣٦هـ / ١٥٣٠م لاحتلال بغداد، وإخضاع كافة المدن العراقية لسلطته بعد القضاء على الأمير ذو الفقار الأمر الذي أرجع العراق مرّة أخرى إلى الحكم الصفوي.

وصل الكركي إيران قبل قيام الهجوم الإيراني على العراق، في حين بقي القطيفي في النجف بعد هذه الأحداث، ما يزيد على العقد من الزمن حتى وفاته.

يبدو أنَّ مقدم الكركي إلى إيران كان مرتبطاً بالصراعات الدائرة بين أمراء القزلباش والصفويين، وكانت سلطة الصفويين بقيادة الشاه طهماسب تسعى للحدّ من نفوذ القزلباش التركمان داخل المؤسسة الحاكمة لذلك سعى الشاه طهماسب بإصدار أمر ملكي (فرمان) يؤكد على الالتزام بسلطة المجتهد (الكركي) إلزاماً شرعياً كاملاً، وتطبيق أوامره لأنه نائب الإمام الثاني عشر.

ونصُّ الفرمان هو: (يتضح من الحديث الصحيح النسبة إلى الإمام الصادق (ع): «انظروا مَنْ كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، فاني قد جعلته حاكماً فإذا حكم علينا بحكم، فمَنْ لم يقبله منه فإنما بحكم الله استخف، وعلينا رد، وهو رادٌّ على الله، وهو على حدِّ الشرك». وواضح أنَّ مخالفة حكم المجتهدين، الحافظين لشرع سيد المرسلين هو والشرك في درجة واحدة. لذلك فإنَّ كل مَنْ يخالف حكم خاتم المجتهدين، ووارث علوم سيد المرسلين، نائب الأئمة المعصومين، لا زال كاسمه العليّ علياً عالياً، ولا يتابعه فانه لا محالة مردود، وعن مهبط الملائكة مطرود، وسيؤاخذ بالتأديبات البليغة والتدبيرات العظيمة. كتبه طهماسب بن شاه إسماعيل الصفوي الموسوي^(١).

بدأ الكرّكي عمله الديني في إيران بإظهار سلطة العلماء وترسيخها في نفوس الطبقات الشعبيّة، كما قام بسنّ قوانين العدل في البلاد، وكيفية سلوك العمال مع الرعية في أخذ الخراج، ومدته.

مضافاً إلى ما اشتهر عنه من إقامة صلاة الجمعة في المدن الإيرانية، وبثّ العلماء والمُدرِّبين للعمل الاجتماعي لخلق منظومة دينيّة موحدة للبلاد^(٢).

وكان أيضاً يُولّي في بعض الأحيان المسؤولين ويعزلهم، فقد عزل الأمير منصور الدشتكي (ت: ٩٤٦هـ / ١٥٣٩م) من منصب الصدارة^(٣)، ونصّب تلميذه المير معز الدين محمد الاصفهاني (ت: ٩٥٢هـ / ١٥٤٥م)^(٤)، ثم بدا

(١) النصُّ مُترجم عن الفارسية، وقد أورده الخوانساري في روضات الجنّات، ج ٤، ص ٣٦٣. ونُقل أيضاً في الفوائد الرضوية، ص ٣٠٥.

(٢) ورد في المصادر الشيعية أنَّ الكرّكي أمر أن يُقرر في كل بلد وقرية إمامٌ يصلّي بالناس، ويعلمهم شرائع الدين. (البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ١٥٣).

(٣) مجالس المؤمنين، ص ٣٤؛ أحسن التواريخ، ص ٢٤٤.

(٤) أحسن التواريخ، ص ٣١٣.

له يعزله ليُنصَّب الأمير أسد الله الشوشتري (ت: ٩٦٣هـ / ١٥٥٥م) مكانه.

من هنا فقد ذهب بعض المؤرخين إلى الاعتقاد أنَّ الشاه طهماسب كان قد جعل أمور المملكة الصفوية بيد الكركي، وأصدر أوامره إلى جميع الممالك بامثال ما يأمر به الكركي لأنَّ أصل المُلك في نظر هذا السلطان، كما يعتقد بعض مُدوني التاريخ الصفوي، إنَّما هو للمجتهد الكركي لأنَّه نائب الإمام المهدي (الثاني عشر).

نُقل عن السيد نعمة الله الجزائري أنَّه قال: لما قدم الكركي إصفهان وقزوين في عصر السلطان الشاه طهماسب، (أنار الله برهانه) مكَّنه من الملك، وقال له: أنت أحق بالملك لأنك نائب عن الإمام، وإنما أكون من عمالك، أقوم بأوامرك ونواهيك^(١).

وذكر الأفندي: أنَّ الشاه طهماسب نصَّب الكركي حاكماً في الأمور الشرعية بجميع بلاد إيران، وأعطاه حكماً وكتاباً يقضي من العجب لغاية مراعاة السلطان لأدبه في ذلك الكتاب^(٢).

العودة إلى النجف

برهن الكركي، من خلال عمله على أرض إيران، على إمكانية إقرار سلطة الفقيه بشكل فعلي لممارسة السياسة ضمن تشكيلة الدولة الصفوية. ومنذ ذلك الوقت أصبح الفقيه من الأرقام التي لها ثقلها في السياسة الإيرانية سواءً أكان داخل جهاز الدولة، أم خارجه.

وقد تمكَّن من خلال منهجه الثقافي على كبح سلطة الأمراء التركمان القزلباشيين المتنفذين، والحدّ من إمتداداتهم في الأوساط الإيرانية.

(١) البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ١٥٣.

(٢) رياض العلماء، ج٣، ص ٤٥٠.

وفي هذه المرحلة كان الشاه طهماسب ، وأجهزة الحكم التابعة له تحاول توسيع سلطة قوية تتمكن من تقليص نفوذ العناصر القتالية التركمانية بدعم من الدولة التي تحاول أن تخلق مراكز قوى ذات نفوذ رسمي مقابل النفوذ الذاتي الذي تتمتع به هذه القبائل .

وعلى ذلك فقد تشكَّلت جبهةٌ أمام الكركي ضمَّت عناصرَ من أمراء القزلباش ، وبعض كبار شخصيات الدولة ، وقد تعرَّض الكركي إلى صراعات عنيفة ، كما جرت محاولة لاغتياله من قبل بعض أمراء هذه القبائل .

فمن الوزراء الذين عارضوه وزيران ، كان أحدهما عالماً مثقفاً يرجع في أصوله إلى سادات الحلة الأشراف ، وهو الأمير نعمة الله الحلِّي (ت : ٩٤٠هـ / ١٥٣٣م) الذي درس في الحلة ، ونشأ بها ، وهاجر إلى إيران عام ٩٢٩هـ / ١٥٢٣م ، وأصبحت له الحضوة فيها .

أما ثانيهما فهو الفيلسوف الأمير غياث الدين منصور الدشتكي (ت : ٩٤٨هـ / ١٥٤١م) بن صدر العلماء الشهيد المير صدر الدين الثالث محمد الحسيني الدشتكي الشيرازي .

فقد قيل في سبب معارضته الأمير الحلِّي هو تحريضه للمجتهد الشيخ إبراهيم القطيفي (الذي كان يسكن النجف يومذاك) ضد الكركي بالرسائل .

ونُقل أنَّ بعض الرسائل الأخرى التي كانت تصل إلى الشاه طهماسب بأسماء مجهولة ، والتي تتضمن نسبة بعض الاتهامات الأخلاقية أو السياسية للكركي ، كان المتهم فيها هو الأمير نعمة الله الحلِّي الذي قيل إنه كان وراءها^(١) .

وقد بلغ الأمر أن تتشكَّل جبهة من العلماء للمباحثه مع الكركي في

(١) الخوانساري ، ج ٤ ، ص ٣٧١ .

مجلس السلطان في مسألة صلاة الجمعة بالاتفاق مع بعض الأمراء، إلا أن المجلس لم يُعقد لهم.

وبالرغم أن النصوص المنقولة في تفسير الصراعات تتركز على الجوانب الشخصية، وتغفل وقائع الأحداث الحقيقية، إلا أن هذه الوقائع المنقولة بالرغم من ضالة المعلومات التي تنطوي عليها فإنها تكشف عن بعض الوجوه في حقيقة هذه الصراعات الحادة.

ذكر الأفندي أن نعمة الله الحلّي كان من تلامذة الشيخ علي الكركي، وحصلت له تلك المرتبة الجليلة ببركته، ولكن نازعه بعد ذلك، وكفر بنعمته، وبدّل الحقوق بالعقوق، واتصل بخدمة الشيخ إبراهيم القطيفي الذي كان يسكن بالغري (وكان من خصماء الشيخ علي الكركي) رغماً لأنف الشيخ علي. وكان يكتب إلى الشيخ إبراهيم مكتوباً، ويرغبه في بعض الأمور التي تورث النقص على الشيخ الكركي. لكن ذلك لم يفده، ولم يتضرر منه الشيخ الكركي، وعاد ضرر تلك الأمور إليه في الدنيا والآخرة^(١).

أما الأمير منصور الدشتكي فقد كان أحد المعارضين الأشداء للكركي، وكان يتحجج في معارضته له في نطاق المسائل الخارجة عن موضوع اختصاصه الفقهي، كما حدث ذلك عندما غيّر الكركي اتجاه القبلة في مدينة شيراز، وأراد أن يُغير اتجاهها في مدينة تبريز أيضاً، حيث وقف الدشتكي لمعارضته متحججاً بأنّ تغيير الاتجاه مخالف للحسابات الرياضية التي تعتمد يومذاك على الدوائر الحسابية الهندية.

قوي النزاع بين الكركي والدشتكي، وآل الأمر إلى المناقشة في مجلس السلطان الذي قيل إنّه وقف إلى جانب الكركي.

أما محاولة اغتيال الكركي فقد نُسبت إلى أحد أمراء القزلباش، وهو

(١) الأفندي، ج ٥، ص ٢٥١، نقلاً عن «أحسن التواريخ» لمؤرخ تلك الفترة حسن روملو.

محمود بيك مهردار الذي قرّر قتل الكركي، لكنّه مات قبل أن يُحقّق هدفه.

وقد نُقلت روايتان في قصة مصرعه يظهر من إحداهما أن مهردار ربّما كان قد قُتل على يد المناوئين له عندما وُجدت جثته مرميةً في بئر.

نقل الأفندي (نقلاً عن بعض التواريخ الفارسية المعاصرة لتلك الأحداث): أن محمود بيك سقط فرسه في بئر كان في عرض الطريق، وانكسر رأسه وعنقه، ومات في ساعته^(١).

كما نُقلت عن المؤرخ حسن روملو رواية ثانية اعتبرها إحدى كرامات الكركي الدينية في ردّ خصومه، حيث ذكر هذا النص: كان محمود مهردار يلاعب بالصولجان يوم الجمعة، وكان الشيخ الكركي مشغولاً في ذلك الوقت بالدعاء حيث أنّ الدعاء فيه مستجاب، يشتغل لدفع شرّه وفتنته وفساده بالدعاء السيفي، ودعاء الانتصاف للمظلوم من الظالم، ولم يتمّ الدعاء الثاني بعد وكان على لسانه «قرب أجله، وأيتم ولده» حتى وقع محمود بيك عن فرسه أثناء ملاعبته بالصولجان، وأضمحل رأسه بعون الله تعالى^(٢).

أصبح وجود الكركي فتيلاً لاستمرار الأزمة السياسية داخل إيران بعد تصاعد عمليات العنف التي شهدتها تلك المرحلة، والتي راح ضحيتها بعض الأمراء.

وكأنّ الصراع الذي أرادته السلطة الصفوية الحاكمة أصبح صراعاً بين طرفين رئيسيين، هما: الكركي، وبعض زعماء القبائل القزلباشية. أمّا الدولة فأصبحت وكأنّها طرف ثالث في النزاع.

إستغلّ الشاه طهماسب هذه الأحداث للقضاء على خصومه السياسيين، فقام بإصدار (فرمان) حكومي في ١٦ ذي الحجة ٩٣٩هـ / ٩ تموز ١٥٣٣م

(١) رياض العلماء، ج ٣، ص ٤٥٣.

(٢) رياض العلماء، ج ٣، ص ٤٥٣.

يعزّز قوّة الكرّكي ، ويوجب إمتثال أوامره والطاعة له من جميع أركان الدولة ، بعدما أصدر الرخصة له بالتوجّه إلى العراق . فتوجه الكرّكي إلى العراق ، واستقرّ بالنجف .

تضمّن الفرمان الذي أصدره الشاه طهماسب للكرّكي :

١ - التأكيد على أنّ الدولة الصفوية هي الدولة التي «أظهرت الطريقة الحقّة للأئمة المعصومين ، وهي الدولة التي تعتمد على أصول العقيدة الاثني عشرية ، والانقياد لعلماء الدين الذين حفظوا شريعة سيد المرسلين» .

٢ - إنّ الدولة الصفوية هي الدولة الممهدة لظهور الإمام المهدي (صاحب الأمر) .

٣ - الثناء على الكرّكي ، وأنّه قدوة العلماء الراسخين ولقبه (الفرمان) بـ «حجة الإسلام والمسلمين» ، كما أضفى عليه لقب «نائب الإمام» .

٤ - أثنى الفرمان على جهود الكرّكي في خدمة التشيع ، وهداية الناس ، كما قرر أنّ يكون الكرّكي الإمام صاحب الطاعة المطلقة ، ويجب على السادات والأكابر والأشراف والأمراء والوزراء ، وأركان الدولة إتباعه .

٥ - إعطاء الصلاحيات الرسميّة الواسعة للكرّكي في تنصيب أو عزل المسؤولين سواءً المدنيين منهم أم العسكريين ، «فإنّ مَنْ يعزله الكرّكي عن السلطة فهو معزول ، والذي يُنصّبُهُ فهو مُنصّب ، ولا تحتاج قراراتُهُ إلى سند يُرجع إليه» .

٦ - اقتطاع بعض الأملاك والأراضي في العراق وفقاً شرعياً صحيحاً على الكرّكي ، وبعده على أولاده جيلاً بعد جيل ، والحكم بأنّ دخل كل أرض العراق ، وخراجها يُوضع تحت سلطته ، ويُنفق باختياره .

وكذلك ورد الأمر لموظفي العراق بأن لا يكون لهم أي شأن بأملاك الكرّكي التي له ، أو التابعة لرعاياه .

٧ - صدر الأمر لجميع الولاة والأمراء أن يقوموا بواجب التعظيم، وذلك بالمبادرة إلى زيارته .

٨ - تُضربُ السكك في مدينة المؤمنين (الحلّة) بحضور وكلاء العلامة، وتكون منطقة اليرقانية، وتوابعها تابعة لحكم العلامة حسب الأمر .

٩ - إنَّ مَنْ يُخالف الكركي يجب أن يتوقع الحساب الشديد .

وفي الوقت نفسه عزل الشاه طهماسب الأمير نعمة الله الحلبي، وأبعده إلى العراق أيضاً . وقيل إنّه رجع إلى بغداد، وأقام فيها^(١) .

كما عَزَلَ الأمير منصور الدشتكي عن منصب الصدارة، وقُلِّدَ منصباً آخر يتعلق بحكومة الشرعيات في كل ممالك فارس، وأُوكلت إليه مهمة الإشراف على القضاة، والتصدي للشرعيات لتلك البلاد^(٢) .

تمكَّنَ الشاه طهماسب من القضاء على الخطوط المعارضة له من أمراء قبيلة استاجلو التركمانية، ومن يقف معها قضاءً عسكرياً ساحقاً، كل ذلك كان قد تمَّ أواخر سنة ٩٣٩هـ / ١٥٣٣م على أرض إيران .

أمّا الكركي فرجع إلى النجف مرّةً أخرى، وكان العراق لا يزال تابعاً للسلطة الصفوية منذ احتلاله من قبل الشاه طهماسب عام ٩٣٦هـ / ١٥٣٠م .

ولكن المعلومات عن الكركي في مدينة النجف هذه المرّة تكاد تكون معدومة . فلم يطل بقاؤه فيها إلّا عاماً واحداً، حيث قيل إنّه بقي هدفاً لخصومه الذين لاحقوه، وقتلوه بالسُّمّ في ١٨ من شهر ذي الحجة سنة ٩٤٠هـ، الموافق للأول من شهر تموز سنة ١٥٣٤^(٣) .

وقد نُسبَ حديث مقتلته إلى إثنين من أعلام الإمامية المعاصرين لتلك

(١) عالم آراي عباسي، ص ١٤٤ .

(٢) الأفندي، ج ٣، ص ٤٥٤ .

(٣) أحسن التواريخ، ص ٢٥٣ .

المرحلة، هما: الشيخ محمد بن علي بن حسن العودي الجزيني، في رسالته «بغية المريد في الكشف عن أحوال الشهيد»، التي كتبها في أحوال أستاذه الشهيد الثاني زين الدين العاملي حيث ذكر فيها أنه توفي مسموماً في اليوم الثاني عشر من شهر ذي الحجة سنة ٩٤٠ هـ، وهو في مدينة النجف^(١).

كما نُسب للشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي (والد الشيخ البهائي) قوله: «إنَّ الكركي قُتل شهيداً بالسُّمِّ، المستند إلى فعل بعض أمناء الدولة»^(٢).

بين المحقق الكركي ونصير الدين الطوسي

نظراً للصلاحيات الواسعة، والنشاط الشعبي الديني الذي تمتع بهما الكركي فقد عدّه المؤرخ الإيراني حسن بيك روملو، المعاصر له، أنه كان الرديف الأول في التاريخ الشيعي للخواجة نصير الدين الطوسي (الذي كان قد تألق نجمه بعد فتح بغداد من قبل المغول عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) في قيامه بنشر المذهب الشيعي الإمامي، والسطوة الممنوحة له داخل الدولة الصفوية.

ذكر المؤرخ حسن بيك روملو في (أحسن التواريخ): إنَّ بعد الخواجة نصير الدين الطوسي لم يسعَ أحد من العلماء بمثل ما سعى الشيخ علي الكركي في إعلاء المذهب الجعفري، وترويج دين الحق الاثني عشري. وكانت له مساع بليغة ومراقبات شديدة في منع الفسقه وزجرهم، وقلع قوانين المبتدعة، وفي إزالة الفجور والمنكرات وإراقة الخمر والمسكرات، واجراء الحدود والتعزيرات، وإقامة الفرائض والواجبات والمحافظة على أوقات الجمعة والجماعات، وبيان أحكام الصلوات والعبادات، والفحص عن

(١) أثبت نصّ هذه الرسالة الشيخ علي بن محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني، في كتابه «الدر المنثور من المأثور وغير المأثور»، المطبوع بمدينة قم، ١٩٧٩ م، ج ٢، ص ١٦٠.

(٢) الخوانساري، ج ٤، ص ٣٧٢.

أحوال الأئمة والمؤذنين، ودفع شرور الظالمين والمفسدين، وزجر مرتكبي
الفسوق والفجور والعصيان. وكان يُرغَّب عامة الناس في تعلُّم الشرائع،
وأحكام الإسلام، ويكلفهم بها^(١).

وبالرغم من أهمية هذه الملاحظة إلا أنَّ الاختلاف بين شخصيتي نصير
الدين الطوسي والكركي كان كبيراً سواءً على صعيد ظروف الإمبراطوريتين
وتركيبة الحكم فيهما أولاً، أم على صعيد مشربهما العلمي، ومنهجهما
المعرفي ثانياً.

فالدولة المغولية لم تكن دولة مسلمة في بداية نشأتها في إيران والعراق،
بل تحوَّل الحُكَّام المغوليون إلى الإسلام بعد فتوحهم لهذه المناطق الإسلامية
الكبرى، ولم تكن لهم إيديولوجية فكرية محدَّدة في تثبيت مشروعهم
السياسي.

أمَّا الدولة الصفوية فهي دولة استلهمت وجودها من المبادئ الشيعية
المطلقة في السياسة والحكم التي ورثها الأبناء عن الآباء.

ومن ناحية المنهج المعرفي لكلا الزعيمين فإنَّ نصير الدين كان فيلسوفاً
رياضياً بحثاً، في حين أنَّ الكركي كان فقيهاً قبل أن يكون شيئاً آخر.

ولاشك أنَّ النتائج التي ظهرت عن فعل هاتين الشخصيتين الكبيرتين هي
نتائج مبناهما العقلي المستند على الفلسفة عند الأول، وعلى الاجتهاد الفقهي
عند الثاني.

فقد قام نصير الدين الطوسي باستدعاء العقول المهاجرة التي تركت
مواطنها إثر الحملات المغولية على إيران والعراق، وإرجاعها للاشتراك معاً

(١) نقل النص الأفندي في رياض العلماء، ج ٣، ٤٥١، والخوانساري، في روضات
الجَنَّات، ج ٤، ص ٣٦٩.

في النهضة العلمية المزدهرة، والتي أعقبت الفتح المغولي في ظل أجواء علمية لم يظهر فيها أي استئثار مذهبي سوى ما اشتهر من التسامح الذي امتاز به ذلك العصر الذهبي في تأريخ الإسلام الثقافي.

كما قام أيضاً بطرح المنظومة الشيعية الإثني عشرية كواحدة من المنظومات الإسلامية في عملية للتلاقح الفكري بين تيارات المذاهب الكلامية والفقهية الإسلامية لم يشهد لها تأريخ الإسلام مثيلاً إلا في بعض المراحل السابقة التي ازدهر فيها التواصل الثقافي في زمن البويهيين مما شهدته القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

وقد مكّنت هذه التشكيلة تخريج العلماء الكبار من مختلف المذاهب، ودراستهم على بعضهم الآخر سواءً من الذين درسوا على يد نصير الدين نفسه من العلماء السنيين، أو ممن حضر على يد العلماء السنيين من الشيعة أمثال العلامة الحلي، وولده فخر المحققين، اللذين خرّجا بدورهما جمهرة كبيرة ممن درسوا عليهما من طلاب العلوم من مختلف المذاهب في الجامعة العلمية الكبيرة التي تأسست في مدينة (مراغة)، أو في المدارس السيّارة التي أعقبت هذه الفترة التاريخية على عهد السلطان خدابنده الایلخاني الشيعي.

أمّا الكرّكي فقد انصبّت نشاطاته على نشر منظومة دينية ثقافية في صفوف الإيرانيين، وتطبيق مفاهيمها تطبيقاً عملياً. وهو وإن مارس تثقيف النخبة بتخريج التلامذة والمدرسين، وخلق كوادر علمية دينية مثقفة بثقافته - كما فعل سلفه نصير الدين الطوسي قبل ذلك - إلا أنّ جهوده امتدّت إلى الشارع الإيراني من خلال شيوع المراسيم العبادية في طول البلاد وعرضها، المستندة على مزيج من المباني العقائدية والفقهية التي سعى الكرّكي لأن تكون ثقافة شعبية يومية لكل فرد.

مراجعة مفردات البحث

١ - المحقق الكركي من علماء لبنان (بلاد الشام)، استقرّ بالنجف. كان يُعرف في زمانه بالعلائي، والمولى المروّج، والمحقق الثاني^(١).

٢ - قضّى معظم حياته بالنجف، وعاش بإيران ست سنوات فقط، ثلاثة منها في بداية عهد الشاه إسماعيل الصفوي (٩١٦ - ٩١٩هـ / ١٥١٠ - ١٥١٣م)، وثلاثة أخرى تحت ظلّ ولده الشاه طهماسب (٩٣٦ - ٩٣٩هـ / ١٥٣٠ - ١٥٣٣م).

٣ - لم يظهر للكركي أيّ دور سياسي في السنوات الثلاثة التي قضاها تحت ظلّ سلطة الشاه إسماعيل بإيران. وبقي محتفظاً بصلته بالصفويين بعد هجرته إلى النجف، وقد تلقت الحوزة العلمية النجفية بواسطته الدعم المادي والمعنوي من قبل الشاه اسماعيل طوال سني حكمه.

٤ - إنتاب الغموض السنوات التي قضاها الكركي بمدينة النجف على مدى خمسة عشر عاماً، ولم يُعرف عنه خلال هذه المرحلة سوى ما صدر عن قلمه من مؤلفات. أمّا مجريات الأحداث التي أحاطت به، أو إنجرّ إليها، أو مارسها فقد بقيت كلّها في دائرة الكتمان، ولم يُعرف عنها شيء، أسوةً ببقية الأعلام الذين سبقوه في أدوارهم السياسية والعلمية كالشريف المرتضى، وشيخ الطائفة الطوسي، والعلامة الحلي، وغيرهم.

٥ - ظهر النشاط السياسي للكركي خلال السنوات ٩٣٥ - ٩٣٩هـ / ١٥٢٨ - ١٥٣٢م) في ظلّ سلطنة الشاه طهماسب الصفوي. وكلّ ما نُقل عنه لا يتعدّى هذه المرحلة دون أن تعمّ إلى بقية فواصل حياته، كما حاولت الدراسات أن تصوّره.

٦ - حاولت بعض النصوص المنسوبة إلى الشيخ الكركي أن تنال من

(١) العلياري، بهجة الآمال، ج ٥، ص ٤٥٧.

مظهره التاريخي المتألق لينطفئ سراج هذه الشخصية بنفحة من المرويات الملفقة التي تحكي سيرته، أو تصف بعض مقولاته بالسلب.

فمما نُسب إليه: رسالة «نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت» التي تُنظر الردّ على مغتصبي الإمامة. وقد بالغت الرسالة بالسُّباب واللعن والشتيمة لصحابة رسول الله، وزوجته عائشة، ولخلفاء المسلمين الأوائل. والرسالة ركيكة النسيج، هشة لا ترقى إلى لغة كاتبها، وأسلوبه العلمي المتين.

كما أن أحداً من فقهاء الشيعة ومراجعهم قبل مرحلة الكركي، أو بعده لم يكن قد تطرّق إلى جواز سب الصحابة، وشتيمهم، والنيل منهم، مما ينفي وجود مثل هذا المنهج في كتب العلماء الشيعة الكبار.

إنّ المقدّمة الفاضحة لكتاب «نفحات اللاهوت»، المنسوبة إلى الكركي هي في حدّ ذاتها تنفي صلتها بمؤلفها من جهة اللغة التي تكلم بها، والمضمون الذي تناوله في حديثه.

يقول في المقدمة المنسوجة على لسانه في ذمّ الخلفاء الراشدين الثلاثة:

«ليتأمل العاقل المنصف أنّه هل يجوز أن يتولّى منصب الإمامة (الذي هو معظم منصب النبوة) مثل شيخ (تيم) الجاهل بأمور الدين، ومواقع الشرع، بحيث يخفى عليه ميراث الجدّ، ونحوه. بعد أن سجد للأصنام حتى شاب رأسه.

ومثل عقل عدي الزنيم، ربيب الغلظة والمكر والخديعة، المطعون في نسبه، والمجترى على الرسول(ص)، في حياته بعد موته. الذي حكم برأيه، وغير الشرع من عند نفسه، وفعل مع بضعة سلالة النبوة ما لا يفعله ذوو الأحقاد من الجاهلية الأولى بأعدائهم.

ومثل ثور بني أميّة الذي حملهم على أعناق المسلمين، وآثرهم بالفيء والغنائم على كبراء الأنصار والمهاجرين، مُربي أعداء الرسول، والمنتقم من

ذرية البتول، والمقتول بسيف قتل بها المشركون في بدر وأحد، وغيرهما من مواقف الحروب».

ولا تحتاج هذه المقدمة المتهافتة إلى تحليل، أو إفاضة، أو تعليق.

وقريب من هذه الرسالة، رسالة أخرى نُسبت إليه بعنوان «تعيين المخالفين لأمر المؤمنين» نُشرت في «رسائل المحقق الكركي»^(١)، ومن عنوانها إنها تطعن في الطبقة الأولى من القادة المسلمين، وقد نسب تأليفها إستجابةً إلى «الأمر العالي المطاع» دون أن يذكر إسمه.

والنسخة المنسوبة إلى الكركي مكتوبة سنة ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م. وهي رسالة مُريبة لا يُمكن تحقيق نسبتها إليه. كما أن شيخ التحقيق العلامة الطهراني لم يذكرها في عداد مؤلفات الكركي في موسوعة «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، مما يدل على أنها من صناعة الأقلام المتأخرة.

ومما أُلحق برسائل الكركي بعض الاستفتاءات المريبة، كما ورد في هذا الاستفتاء المنسوب إلى الكركي أيضاً: ما قوله (مُدَّ ظِلُّه) فيما إذا قال زيد لعمر: يا سني وهو شيعي، فما يستحق من العقوبة الشرعية؟ (بيّنوا تؤجروا)^(٢).

(الجواب): يعزّره حاكم الشرع الشريف إذا رفع إليه ذلك عمرو، ويثبت شرعاً تعزيراً يردعه^(٣).

إنّ جميع هذه المرويات لم تتكرّر في مؤلفات الكركي الثابتة النسبة إليه، كما أنّ الأسلوب الذي كُتبت به يختلف عن أسلوب المحقّق في مؤلفاته

(١) تقع في مجلدين، قم، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، تحقيق الشيخ محمد الحسون، ج ٢، ص ٢٢٥ - ٢٣١.

(٢) يلاحظ حداثة التعبير في هاتين المفردتين.

(٣) رسائل المحقق الكركي، ج ٢، ص ٣١٩.

الأخرى، يظهر ذلك من المقارنة بين هاتين الطريقتين الدالتين على أنّ كاتبهما ليس شخصاً واحداً، وإنّما مكتوبتان بقلم شخصين، مختلفين.

٧ - لم تكتفِ النصوص بنسبة المؤلفات المزورة إلى الكركي، بل ذكرت أنّه عندما أقام بإيران قام بأعمال طائفية، منها: أنه أمر بإخراج العلماء المخالفين لثلاث يضلُّوا الموافقين.

ومنها: أنّه كان لا يخرجُ إلاّ والسُّباب يمشي في ركابه، مجاهراً بلعن الشيخين، ومنّ على طريقتهما. وقد نُسب نقل هذا القول للسيد نعمة الله الجزائري (ت: ١١١٢هـ/ ١٧٠٠م)، وتناقله المتأخرون عليه، وحاولوا انتقاده، أو توجيهه، أو الإنحاء باللائمة عليه. وكلّ هؤلاء لم يُعاصروا مرحلته، علماً أنّ بين وفاة الكركي، وولادة الجزائري مائة وعشر سنوات.

إنّقد الشيخ يوسف البحراني المتوفى سنة ١١٨٦هـ/ ١٧٧٢م المحقّق الكركي على ما نُسب إليه من مرويات بقوله: إنّ ما نقله الجزائري عن الكركي من المجاهرة بسب الشيخين خلاف ما استفاضت به الأخبار عن الأئمة الأخيار الأبرار(ع). وهي غفلة من شيخنا (الكركي) - إنّ ثبت النقل -.

ونقل الجزائري أيضاً: أنّ علماء الشيعة في مكة كتبوا إلى علماء إصفهان من أهل المحارِب والمنابر: إنكم تسبّون أئمتهم في إصفهان، ونحن في الحرمين نعدّب بذلك اللعن والسب^(١).

والواقع أنّ هذه النصوص هي من المرويات غير المحقّقة القابلة للقدح، والتي يتساوى طرف نفيها مع طرف إثباتها.

وربّما يصحّ نقل المقولة الأخيرة، ولكنّ في عصر متأخر عن عصر الكركي. ربّما كان ذلك في عصر الشاه عباس الصفوي، أو بعده.

(١) البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ١٥٣، وينظر أيضاً: البحراني، الكشكول، ج ١، ص ٣٠٩؛ الجزائري، الأنوار النعمانية، ج ٢، ص ٤٣؛ التنكابني، قصص العلماء، ص ٢٧٣.

الشهيد الثاني

زين الدين بن أحمد العاملي

خفتت أخبار النهضة الشيعية في منطقة جبل عامل بعد مقتل زعيمها الشهيد الأول الشيخ محمد بن مكي سنة ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م على يد المماليك الشراكسة .

وفي هذه الفترة بالذات كانت مدرسة الحلة قد اقتعدت زعامة الشيعة طوال أكثر من قرن من الزمن منذ رحيل العلامة الحلّي سنة ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م حتى رحيل ابن فهد الحلّي سنة ٨٤١هـ / ١٤٣٧م .

أمّا فقهاء جبل عامل فبالرغم من الأجواء التي طرأت عليهم من التغيرات السياسية العاصفة فإنّ الحركة العلمية بقيت بعد رحيل الشهيد الأول محسورة في أوساط خاصة تتوارثها العوائل الشيعية، وتحافظ عليها .

وقد ظهر أثر هؤلاء الفقهاء عند قيام الدولة الصفوية أوائل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، واكتساحها العراق، حيث تأثرت المناطق التي يكثر فيها الوجود الشيعي بتحريك الصفويين، وامتدادهم، إلّا أنّ ذلك لم يظهر على شكل تمرد في بلاد الشام كما ظهر في تأييد العراقيين لدخول القوات الصفوية سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٨م في الحملة التي قادها محمد كمونه أحد الشخصيات الشيعية العراقية في تأييد الشاه إسماعيل وتهيئة العراقيين لحكمه .

فقد بقي فقهاء الشيعة في بلاد الشام بعيدين عن مدار التقلبات التي أفرزتها السياسة الجديدة التي ظهرت بعد قيام الدولة الصفوية .

إلا أن الموقف المحافظ لهؤلاء الفقهاء بدأ يتغير منتصف القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي بشكل واضح إلى تأييد العثمانيين ، ومحاولة الظهور بمظهر الاستقلال في ربط الشيعة - في بلاد الشام وغيرها من المناطق العربية - بسياسة الدولة الصفوية الإيرانية في محاولة للمحافظة على الوجود الشيعي في هذه المناطق بعد الصراعات التي جرت بين هاتين الإمبراطوريتين الكبيرتين ، والاضطهادات التي طالت الشيعة في البلاد الخاضعة للعثمانيين ، والتي نظّمها السلطان سليم العثماني في المرحلة التي سبقت معركة جالديران سنة ٩٢٠هـ / ١٥١٤م .

ولم يظهر أيّ تغيير في هيكلية المؤسسة الدينية إلا بالأحداث التي ارتبطت بسيرة الفقيه الشيخ زين الدين بن أحمد العاملي المعروف بعد مقتله عام ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م بالشهيد الثاني تمييزاً له عن سلفه الشيخ محمد بن مكي الذي قُتل على يد المماليك الشراكسة عام ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م ، أي قبل مائة وتسعة وسبعين عاماً من مقتله .

يُعتبر الشهيد الثاني إحدى الشخصيات العلمية المتميزة في تاريخ الفقهاء الإماميين ، فقد جمع الثقافة المنهجية من طرفيها ، كما قدّم مؤلفات علمية زاهرة تسالم عليها فقهاء الإمامية بالقبول . وأصبحت بعض مؤلفاته أمثال «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» ، التي شرح فيها المتن الفقهي لسلفه الشهيد الأول ، من الكتب المعتمدة في المراكز الدراسية الشيعية .

لم يظهر أيّ نشاط سياسي للشهيد الثاني في جميع مراحل حياته التي بلغت خمسة وخمسين عاماً . فقد كان هذا الفقيه إمتداداً لسلسلة فقهاء عاملين بقوا يتوارثون التراث الشيعي جيلاً بعد جيل ، ويحافظون عليه رغم انقطاعهم في قرى وأماكن نائية ، ومعاناتهم من الظروف السياسية والمعيشية الصعبة .

إلا أن مكانة الشهيد الثاني المؤثرة في الوسط الشيعي جعلت الولاية

التابعين للسلطة العثمانية يضعونه في حساباتهم السياسية في بلاد الشام على طول الأزمات العاصفة بينهم وبين الإمبراطورية الصفوية، والحروب التي قامت بين الطرفين. وكانت النهاية أن سقط زين الدين ضحيةً لهذا الصراع دون أن يكون طرفاً فيه.

الرحلة العلمية: دمشق، القاهرة، بيت المقدس

ولد الشهيد الثاني في قرية (جُبع)، إحدى قرى بلاد جبل عامل سنة ٩١١هـ / ١٥٠٥م، وقرأ فيها الفقه إبان نشأته على يد والده (ت: ٩٢٥ / ١٥١٩م)، وكان يُعرف بابن الحجة، أو ابن الحاجّة، وإنّ اسم والده في بعض الإجازات هو الشيخ علي بن أحمد بن الحجة، فلعلّ جدهم الأعلى كان اسمه الحجة، أو أنّ الحجة لقب جدّ والده^(١).

واعتقد الدكتور علي نقي المنزوي في تعليقه على كتاب والده «إحياء الدائر من القرن العاشر»، (طبقات أعلام الشيعة) أنّ لقب ابن الحاجّة لعلّه مُعَرَّبٌ خواجه بمعنى السيد العظيم^(٢). وهو إفتراض بعيد.

غير أنّ الأمين ذكر أنّ المُلقَّب بابن الحاجّة، أو الحجة هو ووالده معاً. والحاجة هي المرأة التي حَجَّت، فلعلّ إحدى جداته كانت تُعرف بالحاجة، وعُرفَ هو وأبوه بالانتساب إليها.

أمّا الحُجَّة فيمكن كونها (بضم الحاء) فتكون لقباً لرجل، ويمكن كونها مخفف الحجة^(٣).

وتعتبر أسرة آل زين الدين من الأسر العلمية التي أشرقت في سماء جبل عامل منذ عهد العلامة الحلّي الذي يُعدُّ جدّ الشهيد الثاني الشيخ صالح العاملي أحد تلامذته.

(١) الأفندي، ج٢، ص ٣٦٨.

(٢) الطبقات، ج٤، ص ٩٠.

(٣) أعيان الشيعة، ج٧، ص ١٤٤.

وكانت سلسلة آباء زين الدين قد امتدت نحو قرنين من الزمن حتى ظهر هو زعيماً لشيعة بلاد الشام في عصره .

وكان أخوه الشيخ عبد النبي ، وابن أخيه الشيخ حسن ، وبعض بني عمومته من العلماء ، وقد استمرّ توارثهم للعلم وحفاظهم على الزعامة ما بعد مقتل الشهيد أيضاً ، وحتى عصرنا الحاضر .

وسُمّيت سلسلتهم هذه من جرّاء هذا التواصل العلمي ، والتحصيل المعرفي المتوارث جيلاً بعد جيل بالسلسلة الذهبية .

إرتحل الشهيد الثاني إلى قرية ثانية هي قرية (ميس) وهو ابن الرابعة عشرة ، وواصل دراسة الفقه على زوج خالته الشيخ علي بن عبد العالي الميسي (ت : ٩٣٨هـ / ١٥٣٢م) طوال ثمان سنوات ونصف . ثم سافر إلى قرية (كرك نوح) سنة ٩٣٣هـ / ١٥٢٧م ، ولأزم السيد حسن السيد جعفر الحسيني الأعرج (ت : ٩٣٣هـ / ١٥٢٧م) أكثر من عام حيث قرأ عليه جملة من العلوم الكلامية ، وأصول الفقه ، وقواعد اللغة .

وقد بدأت مرحلة جديدة في حياة زين الدين حيث توجّه للدراسة في المراكز السنية المزدهرة يومذاك بالشخصيات العلمية في دمشق ، والقاهرة ، وبيت المقدس . ففي دمشق التي دخلها سنة ٩٣٧هـ / ١٥٣١م حضر على يد الفيلسوف شمس الدين محمد بن مكي (ت : ٩٣٨هـ / ١٥٣٢م) في علوم الطب والهيئة وحكمة الإشراق ، وأخذ القراءات القرآنية على متخصص آخر .

كما واصل دراسته المنهجية منذ عام ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م في القاهرة طوال (١٨) شهراً على يد كبار الشخصيات العلمية ، في الفقه وأصوله ، والتفسير ، وعلم الحديث ، وعلم المنطق والكلام ، والهندسة والهيئة ، وقواعد اللغة ، وعلم البلاغة والصرف ، والعروض .

وقد ذكر زين الدين أساتذته، وأثنى عليهم ثناءً عاطراً في الترجمة التي كتبها عن حياته بقلمه، والتي نقلها عنه أحد تلامذته الملازمين له، وهو الشيخ بهاء الدين محمد بن علي بن حسن العودي العاملي الجزيني المعروف بابن العودي، وأودعها كتابه «بغية المريد في الكشف عن أحوال الشيخ زين الدين الشهيد»، والذي ألفه بعد مقتله^(١).

وتبدو أنَّ هذه الفترة هي من أغزر فترات المعرفة التي حصل عليها زين الدين في سني نضجه العلمي، وهو ابن الحادية والثلاثين، والتي استمرت عاماً، ونصف العام.

واصل الشهيد الثاني رحلته من مصر إلى الحجاز في ١٧ شوال سنة ٩٤٣هـ / ٢٩ آذار ١٥٣٧م، ورجع إلى وطنه في ١٤ صفر ٩٤٤هـ / ٢٢ تموز ١٥٣٧م، وأقام فيه حتى سنة ٩٤٦هـ / ١٥٣٩م حيث سافر إلى العراق، ثم إلى بيت المقدس منتصف سنة ٩٤٨هـ / ١٥٤١م. وقد قرأ في بيت المقدس

(١) نُشرَتْ في الدر المنثور للعاملي، ج ٢، ص ١٤٩-١٩٨. وقد ذكر الشهيد الثاني في الترجمة التي كتبها عن حياته أسماء مشايخ فقهاء المذاهب الأربعة الذين درس عليهم في مصر مع تفصيل الكتب التي قرأها عليهم، قال: أول اجتماعي بالشيخ شمس الدين ابن طولون الدمشقي الحنفي، قرأتُ عليه جملة من الصحيحين، وأجازني روايتهما.

ومنهم: الشيخ شهاب الدين أحمد الرملي الشافعي قرأتُ عليه منهاج النووي في الفقه، وأكثر مختصر الأصول لابن الحاجب، وشرح العضدي مع مطالعة حواشيه، منها السعدية والشريفة، وسمعتُ عليه كتباً كثيرة في الفنون العربية والعقلية وغيرهما، فمنها: شرح التلخيص، والمختصر في المعاني والبيان لملا سعد الدين.

ومنها: شرح تصريف العربي، ومنها: شرح الشيخ المذكور لورقات إمام الحرمين الجويني في أصول الفقه. ومنها: أذكار النووي، وبعض شرح جمع الجوامع المحلّي في أصول الفقه، وتوضيح ابن هشام في النحو، وغير ذلك. وأجازني إجازة عامة بما يجوز له روايته سنة ٩٤٣هـ / ١٥٣٦م.

ومنهم: الملا حسين الجرجاني، قرأنا عليه جملة من شرح التجريد للملا علي القوشجي مع حاشية ملا جلال الدين الدواني، وشرح أشكال التأسيس في الهندسة لقاضي زاده الرومي، وشرح الجغميني في الهيئة له.

على يد الشيخ شمس الدين بن أبي اللطف المقدسي بعض صحيح البخاري، وبعض صحيح مسلم، وحصل على إجازة عامة منه.

الرحلة السياسية: عاصمة الخلافة العثمانية

عاد زين الدين إلى وطنه مرة أخرى، وبقي مشغولاً بالكتابة والتأليف حتى أواخر سنة ٩٥١هـ / ١٥٤٤م حيث سافر إلى (القسطنطينية) عاصمة الخلافة العثمانية يرافقه زميله وتلميذه الفقيه الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي (ت: ٩٨٤هـ / ١٥٧٦م)، ووصلها بعد أكثر من ثلاثة شهور في ١٧ ربيع الأول سنة ٩٥٢هـ / ٢٨ أيّار ١٥٤٥م.

ومن خلال ما ذكره صاحب الرحلة نفسه عن توجهه إلى عاصمة الخلافة فإن سفره لم يكن مسألة هيئة، فيبدو أن زين الدين كان قد تدارس موضوع رحلته مع عدد من الشخصيات العلمية والاجتماعية في بلاد الشام، في محاولة لتصحيح الفهم السائد الذي يقرّر ربط الشيعة العرب بعجلة الإمبراطورية الصفوية، وحفظ الكيان الشيعي فيها من الاضطهاد والتبعية، ومن ثم إقامة الروابط السليمة مع فقهاء البلاط العثماني، وتحسين صورة الشيعة العرب^(١).

ويبدو أن حوادث العنف كانت قد طالت بعض رجال الشيعة في بلاد الشام في هذا العام نفسه حيث وجد الحاج شمس الدين محمد بن هلال مقتولاً في داره مع زوجته وولديه. وكان الحاج محمد بن هلال أحد الممولين

(١) عبّر زين الدين عن سفره إلى عاصمة الخلافة العثمانية بقوله: «برزت إليّ الأوامر الإلهية، والإشارات الربانية بالسفر إلى جهة الروم والاجتماع بمن فيها من أهل الفضائل والعلوم، والمتعلق بسلطان الوقت والزمان، السلطان سليمان بن عثمان، وكان ذلك على خلاف مقتضى الطبع، ومساق الفهم. لكن ما قُدّر لا تصل إليه الفكرة الكليّة، والمعرفة القليلة من أسرار الحقائق وأحوال العواقب».

الشيعة الذين أمّدوا الشهيد الثاني بالأموال في أسفاره، وفي مختلف مراحل دراسته الأخرى^(١).

ومهما يكن من أمر سواء أكان مقتل محمد بن هلال قبل سفر الشهيد أم بعده، - والذي يُرجَّح أنه كان قبله -، فإنَّ السلطة الحكومية في بلاد الشام كانت تمارس العنف ضد الشيعة بسبب الأوضاع السياسية المضطربة التي يمر بها العثمانيون في قبالة الحكم الصفوي، الأمر الذي دعا الشهيد الثاني أن يقرّر السفر إلى عاصمة الخلافة الإسلامية في محاولة لإفهام السلطة العليا بضرورة حفظ كيان الشيعة، وعدم انخراط علمائهم في المشاريع السياسية للدولة الصفوية.

وبعد ثلاثة أشهر ونصف قضاها زين الدين في عاصمة الخلافة العثمانية رجع منتصف شهر صفر ٩٥٣هـ / ١٦ نيسان ١٥٤٦م إلى بلاد الشام حيث أوكلت إليه مهمة تدريس الفقه على المذاهب الخمسة في المدرسة النورية، إحدى مدارس مدينة بعلبك الرسمية، كما أوكلَ لزميله الشيخ حسين بن عبد الصمد التدريس في إحدى مدارس مدينة بغداد .

وليس من المستبعد أن يكون هذا القرار الصادر من الجهات الرسمية العليا يستهدف وضع هذين الفقيهين الكبيرين تحت الأنظار في محاولة لتحديد نشاطهما ورصده، ودراسة علاقتهما بالقطاع الشيعي العام في هاتين المنطقتين.

أمضى زين الدين عمله في تدريس الفقه على المذاهب الخمسة مضافاً إلى تدريسه بعض العلوم الأخرى سنوات معدودة كانت آخر ما تمتع به هذا الفقيه من أوقات الأمان والسلامة، حيث ترك التدريس سنة ٩٥٥هـ / ١٥٤٨م، وعاد إلى بلدته (جُبع) ليتفرَّغ للدراسة والتأليف.

(١) الدر المنثور، ج ٢، ص ١٦٢، الخوانساري، ج ٣، ص ٣٥٥.

تجدد الصراع الصفوي - العثماني

يظهر من شريط الأحداث التي مرَّ بها هذا الفقيه أنَّه عاصر فترة تاريخية حرجة من فترات الصراع الصفوي - العثماني المتمثِّل بالشاه طهماسب بن الشاه إسماعيل ، والسلطان سليمان القانوني .

فقد ولد طهماسب سنة ٩١٩هـ / ١٥١٣م وتوفى سنة ٩٨٤هـ / ١٥٧٦م ، ودام حكمه ٥٤ عاماً . أمَّا سليمان القانوني فقد وُلِدَ سنة ٩٠٠هـ / ١٤٩٥م ، وحكم ٤٨ عاماً حتى وفاته عام ٩٧٤هـ / ١٥٦٦م .

أمَّا الشهيد الثاني فإنَّه زامنَ فترة حكم هذين الحاكمين ، وقُتِلَ عام ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م قبل رحيل السلطان سليمان بتسع سنوات ، ورحيل الشاه طهماسب بتسعة عشر عاماً .

مرَّت هذه المرحلة بنزاعات مسلَّحة بين هاتين الإمبراطوريتين القويتين .

كان الشيعة - قبل هذه المرحلة - قد تعرَّضوا للإضطهاد في النزاع الصفوي - العثماني الذي كان قائماً بين الشاه إسماعيل والسلطان سليم ، والذي راح ضحيته الكثير من الضحايا مُوزَّعين في العديد من المناطق الواقعة تحت النفوذ العثماني .

ويبدو من عبارة الشهيد الثاني التي وصفَ فيها فترة تدريسه في بعلبك : «كانت أياماً ميمونة ، وأوقاتاً بهيجة ما رأى أصحابنا في الأعصار مثلها»^(١) أنَّ الشيعة في بلاد الشام قبل سفر الشهيد الثاني إلى اسلامبول كانوا قد طالتهم آثار النزاع الدموي بين الإمبراطوريتين الكبيرتين ، والذي راح ضحيته جملة من الشخصيات الشيعية سواءً بالعنف المباشر ، أو عن طريق الاغتيالات كما حدث ذلك في قتل الحاج محمد بن هلال ، وعائلته .

(١) وصف الشهيد الثاني هذه المرحلة بقوله : «أقمنا ببعلبك ، ودرَّسنا فيها مدَّة في المذاهب الخمسة ، وصاحبنا أهلها على إختلاف آرائهم أحسن صحبة ، وعاشرناهم أحسن عشرة . وكانت أياماً ميمونة ، وأوقاتاً بهجة ما رأى أصحابنا في الأعصار مثلها» .

ويبدو أيضاً أنَّ التصعيد العسكري الصفوي - العثماني الذي خَفَتَ بعد الصلح الذي تمَّ بين الطرفين سنة ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م، والذي اندلع مرَّةً أخرى أوائل سنة ٩٥٥هـ / ١٥٤٨م عندما هاجم طهماسب الدولة العثمانية، هو الذي حمل الشهيد الثاني في العام نفسه إلى ترك التدريس في المدرسة النورية، والاعتكاف في بلدته (جُبع) متفرغاً للتأليف والتدريس حتى زوال شبح هذه الأحداث التي باتت تنعكس أشعتها بمرآة الصفويين على شيعة بلاد الشام عامة، وعلى العاملين خاصة.

وقد تلاحقت الأحداث في الأعوام التي تلت هذه الفترة الزمنية حتى عام ٩٦٢هـ / ١٥٥٥م حيث تمَّ الصلح بين الطرفين على أن يُباح للأعاجم الحج إلى بيت الله الحرام، وأن يزاولوا مذهبهم دون تعرض.

وكان الصراع بدأ يتجدد بين الصفويين والعثمانيين عام ٩٥٤هـ / ١٥٤٧م بعد الهدنة التي عقدها الطرفان عام ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م خصوصاً عند هروب ميرزا القاضي (أخو الشاه طهماسب) من أخيه ملتجأً إلى السلطان سليمان، الأمر الذي حمل طهماسب سنة ٩٥٥هـ / ١٥٤٨م أن يتخذ ذلك مبرراً للهجوم على الدولة العثمانية. وقد استمرت الوقائع بدخول السلطان سليمان الأراضي الإيرانية عام ٩٥٦هـ / ١٥٤٩م، ووصوله إلى تبريز واستيلائه على مناطق شاسعة، ثم سيطرة الشاه طهماسب على بلاد أرضروم سنة ٩٥٩هـ / ١٥٥٢م. وهكذا كانت محصلة التطاحن بين هاتين الإمبراطوريتين القويتين.

وقد هدأت الحالة سنة ٩٦٢هـ / ١٥٥٥م بعد إبرام الصلح بين الطرفين^(١). إلا أنَّ الأزمة عادت مرَّةً أخرى عام ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م بعد قيام الأمير بايزيد بن السلطان سليمان القانوني بالتمرد على أخيه الأمير سليم، والاستيلاء على ولاية (صاروخان) الواقعة تحت نفوذه.

(١) العزاوي، ج ٤، ص ٥٣، ومحمد فريد بك، ص ٢٤٧.

وقد التجأ بايزيد إلى الشاه طهماسب، وطلب الحماية مع أولاده الخمسة إلا أنَّ والده تابعه بعد سنين وقتله مع أولاده الخمسة اغتيالاً في مدينة قزوین سنة ٩٦٩هـ / ١٥٦١م^(١).

وسبق للسلطان سليمان القانوني أن قتل ولده الأكبر الأمير مصطفى سنة ٩٦٠هـ / ١٥٥٣م بعد الفراغ من بعض حروبه مع الصفويين، كما أرسل إلى مدينة بورصة لقتل ولده الرضيع، فقتل أيضاً، مما جعل بعض المؤرخين يُعبرون عن حادثة مقتل السلطان سليمان لولده مصطفى بأنها نقطة سوداء في تأريخه^(٢). هذا، إذا صحَّ نقل مثل هذه الروايات.

إلا أنَّ هذه النقاط التي يعتبرها المؤرخون نقاطاً سوداء تجمعت من استقطاب الأحداث، هي في حدِّ ذاتها تُفصِّح عن المنطق الوحيد السائد الذي يمارسه أصحاب السلطة للحفاظ على مقاليد نفوذهم على مرِّ التاريخ، فهي - والحال هذه - من النقاط البيضاء الناصعة، في أعراف رجال الحكم، وإنَّ كانت على خلاف ذلك عند غيرهم من رجال الفكر والقلم.

الشهيد الثاني: سنوات الاضطهاد والتخفي

لم ينفع الشهيد الثاني زين الدين بن أحمد مسلك التوازن الذي نهجه أمام العثمانيين في السير على وفق النظام المؤسساتي الديني للدولة، وظهوره بمظهر المُستقل عن أيِّ تدخل معارض يكون ضحيته الوجود الشيعي في بلاد الشام.

ويبدو أنَّ مسلك المعارضة لتوجُّه الشهيد بين صفوف الشيعة كان له تياره، إلا أنَّ هذا التيار لم يكن متصدراً من قبل الفقهاء الذين مالوا إلى التكيف في بيئة مستقلة ضمن أجواء سياسية متقلبة.

(١) فريد بك، ص ٢٤٨.

(٢) محمد فريد بك، ص ٢٤٦.

وفي المحاولة التي أقدم عليها الشهيد الثاني في التقرب من كبار المسؤولين في الإدارة الدينية العثمانية، وإبداء الاستعداد للعمل ضمن التشكيلات الرسمية لهذه الإدارة، والتي كان مظهرها التدريس في المدرسة النورية ببعلبك، فإنَّ الأحداث بعد هذه المرحلة التي مرَّت على الشيعة في بلاد الشام باعتبارهم وجوداً عربياً مستقلاً عن الوجود الشيعي الإيراني عادت مرَّةً أخرى لتُغلف سماءهم بغمامة جديدة بعد تأزُّم العلاقة بين هاتين الإمبراطوريتين المتصارعتين .

من هنا فإنَّ العقد الأخير من حياة زين الدين بن أحمد كان عقداً يلفُّه أكثر من غموض، وقد بدت أخباره تتضاءل شيئاً فشيئاً في المصادر المُتناقلة عنه بسبب ندرتها، أو فقدانها ضمن المؤلفات التي فقدتها مكاتب جبل عامل في بعض فترات تاريخها الحافل بالمتغيرات .

إنَّ أهم ما نُقلَ من أخبار الشهيد الثاني كان مصدره تلميذه ابن العودي في الرسالة التي كتبها عن حياة أستاذه، والتي سمّاها «بغية المريد في الكشف عن أحوال الشيخ زين الدين الشهيد» .

وعلى الرغم أنَّ هذه الرسالة المهمة كان قد أفرد لها ابن العودي في فصول عشرة، إلا أنَّ ثلاثة فصول منها فقط عَثَرَ عليها أحدُ أحفاد الشهيد الثاني، وهو الشيخ علي العاملي، وأودعها في كتابه «الدر المنثور من المأثور وغير المأثور»^(١) .

وكان ابن العودي قد عمل (فهرساً) بمضامين رسالته هذه من خلاله يظهر أنَّ الكثير من القضايا التاريخية التي ترتبط بحياة الشهيد، وما جرى له من الأحداث خلال السنوات العشرة الأخيرة من حياته كانت قد فقدت، ولم يبقَ منها سوى المضامين الدالة على الوقائع التي ألمَّت به .

(١) طُبِعَ في مجلدين بمدينة قم سنة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

ويبدو أنَّ انعكاس الصراع الصفوي - العثماني في أحداث سنة ٩٥٥هـ / ١٥٤٨م بعد الهجوم العسكري الذي قام به الشاه طهماسب على السلطنة العثمانية كان بداية لتعميم الورقة الطائفية في المواجهة العسكرية بين الإمبراطوريتين القائمتين على التعصب الطائفي المذهبي، الأمر الذي عمَّ على الشيعة العرب الذين يرضخون للسلطنة العثمانية.

ومن خلال ما ورد في «بغية المريد» فإنَّ زين الدين كان في تلك الفترة قد إلْتجأ إلى منزل تلميذه ابن العودي متخفياً من الأعداء ليلة الاثنين الحادي عشر من شهر صفر سنة ٩٥٦هـ / ١٥٤٩م، (كما ينص على ذلك تلميذه نفسه).

وقد صممت المصادر التي تناقلت أخبار الشهيد الثاني عن بقية المجريات التي حدثت بعد هذه الفترة، إلَّا أنَّ ما خرج من نشاطه العلمي دلَّ على أنَّ زين الدين بقي يمارس التدريس، والتأليف، ومنح الإجازات العلمية لطلابه طوال الفترة التي قيل إنه كان مطارداً فيها، ومغيباً نفسه عن الأنظار.

ففي هذه الفترة كتب مؤلفاً من أهم المؤلفات التي اشتهر بها، وهو (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية)، حيث فرغ من شرح المجلد الأول أوائل شهر ربيع الأول سنة ٩٥٦هـ / أوائل نيسان ١٥٤٩م، في مدة ثلاثة أشهر، وستة أيام، وأنهى المجلد الثاني ليلة السبت ٢١ جمادى الأولى سنة ٩٥٧هـ / ٧ حزيران ١٥٥٠م^(١). كما صدرت عنه إجازة لتلميذه الشيخ إبراهيم بن علي بن عبد العالي الميسي تأريخها ١٤ رجب ٩٥٧هـ / ٢٩ تموز ١٥٥٠م^(٢)، وإجازة أخرى لتلميذه السيد علي الصائغ في ١١ جمادى الأولى سنة ٩٥٨هـ / ١٨ أيار ١٥٥١م^(٣). وأنهى في ٨ رجب سنة ٩٥٨هـ / ١٣ تموز ١٥٥١م كتابه «تمهيد القواعد».

(١) الطهراني، الذريعة، ج ١١، ص ٢٩١.

(٢) بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ١٣٧.

(٣) بحار الأنوار، ج ١٨، ص ١٣٩.

كان الشيخ زين الدين معلماً من معالم التشيع في بلاد الشام بأجمعها، وكان من أظهر الشخصيات العلمية في زمانه، وقد جمع بين الثقافة الإسلامية المذهبية المتمثلة بالتيارين الشيعي والسني على حد سواء. وقد مارس التدريس على الصعيدين التقليدي الشيعي في المعاهد الشيعية العلمية، والرسمي السني في المدرسة النورية ببعلبك.

ومن خلال المؤلفات التي تركها، والتلامذة الكبار الذين تخرجوا على يديه أصبح الشخصية الشيعية الأولى في البلاد.

وهو من جرّاء هذه الشهرة، فإنّ الحوادث التي كانت تدور رحاها في صراع الإمبراطوريتين الصفوية الإيرانية، والعثمانية التركية تنعكس أحداثها بشكل أو بآخر على شيعة بلاد الشام، وعلى الزعامة المتمثلة به.

وبالرغم من العلاقات التي كانت تربطه مع الشخصيات العلمية السنية داخل جهاز المؤسسة الدينية الرسمية وخارجها، ومعرفة الجهاز الحاكم بنواياه وتحركاته، فإنّ مراكز بعض المتنفذين تمكنت من استغلال الخلافات المذهبية من الوقيعة به أكثر من مرة.

ويبدو أنّ السنوات العشرة الممتدة من سنة ٩٥٥هـ / ١٥٤٨م حتى مقتله سنة ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م كانت تتخللها أيام عانى منها زين الدين من المخاوف ومتابعة السلطة له، الأمر الذي ألجأه إلى التستر، والاختباء في بعض الأوقات العصيبة.

ذكر ابن العودي في رسالته «بغية المريد» ما يلي: «الفصل الثامن في ذكر ما عُرض له من الأخايف، وما نزل به من الأراجيف، وما يتبع ذلك من التستر وإخفاء نفسه في النازلات من الأعداء وأهل السعيات، وما وقع في خلال ذلك بيننا من المراسلات».

إلا أنّ جميع التفصيلات التي وردت عناوينها في هذا الفصل فقدت،

وضاعت الكثير من الحوادث التي يمكن أن تكون شواهد على حياته خلال الفترة التي عاصرها ابن العودي معه منذ سنة ٩٤٠هـ / ١٥٣٤م، حتى سفره إلى إيران في ١٠ ذي القعدة سنة ٩٦٢هـ / ٢٧ أيلول ١٥٥٥م.

وبالرغم أن انقطاع التلميذ ابن العودي عن أستاذه زين الدين منذ أواخر سنة ٩٦٢هـ / ١٥٥٥م^(١) فإنه استطاع أن يفرد فصلاً كاملاً عن مقتله متتبّعاً فيه الأخبار التي وصلته.

وقد فصل الحديث - كما ظهر من عنوان الفصل الذي عقده لهذه الغاية - عن الأسباب التي دعت لاعتقاله والأشخاص الذين يقفون وراء ذلك، كما ذكر أيضاً الرسائل التي بعثها أعيان العلماء السنيين في بلاد الشام لغرض التوسط في إطلاق سراحه، ودفع المظالم عنه.

إلا أن هذا المبحث الثمين لم يبقَ منه سوى عنوانه، وضاع فيما ضاع من هذه الرسالة التي أصبحت المصدر الأول عن حياة الشيخ زين الدين العاملي.

قصة مقتل الشهيد الثاني

بقيت قصة مقتل الشيخ زين الدين العاملي يكتنفها الغموض، وأصبحت أحد الألغاز التي لم يُبَتَّ بحلّها، وإتّما رويت بعض المرويات الدائرة حول تلك الأحداث يومذاك، والتي تُشير جميعها إلى مقتله. فبعد اعتقاله في مكة غُمّت أخباره^(٢).

ذكرت النصوص الشيعية المتناقلة أن الشيخ زين الدين ترك بلاده متخفياً

(١) روضات الجنّات، ج ٣، ص ٣٥٩.

(٢) عقد ابن العودي تلميذ الشهيد الثاني في رسالته «بغية المريد في الكشف عن أحوال الشيخ زين الدين الشهيد» فصلاً، وهو الفصل العاشر من كتابه، لم يبقَ منه إلاّ عنوانه، وهو «في اضطراب الأخبار في تحقيق الأحوال بعد أخذه من الحجاز إلى الروم، وما انتهى إليه الحال حتى صار من المعلوم». (الدر المنثور، ج ٢، ص ١٥٣).

لغرض حج بيت الله الحرام بعد المضايقات الأمنية التي طالته . ومن خلال تاريخ إجازته التي منحها للشيخ علي بن هلال الجزائري بمكة ، فإنه يدل على أنَّ زين الدين كان موجوداً في مكة بتاريخ ١٤ من شهر ذي الحجة سنة ٩٦٤هـ / ١٩ كانون الثاني ١٥٥٦م^(١) .

ولقصة مقتله روايتان :

الرواية الأولى : أنه قُتلَ في طريقه الى القسطنطينية (إسلامبول) ، عاصمة الخلافة الإسلامية ، دون أن تكون للعثمانيين يد في قتله . ويبدو أنَّ هذه الرواية كانت قد اشتهرت في بلاد الشام .

أوعزت بعض النصوص أنَّ هجرة الشيخ زين الدين من بلاده إلى مكة كانت بسبب وشاية صدرت من قاضي صيدا السُّني متهماً إياه بالبُدع الطائفية التي يندرج أقلُّها بالابتداع ، والخروج عن المذاهب الأربعة .

ويُلاحظ أنَّ المنقولات المتسرِّبة للكتب الشيعة إلترمت الجوانب الشخصية البحتة منطلقاً لتفسير الأحداث السياسية ، كما ورد ذلك في قصة مقتل الشهيد الأول سابقاً ، وما ذكر في قصة مقتل الشهيد الثاني مع قاضي صيدا .

فقد ورد أن الشهيد الثاني عند سفره إلى عاصمة الخلافة العثمانية سنة ٩٥٢هـ / ١٥٤٥م لم يلتفت بما كان عليه من مراعاة المراتب الرسمية في الوصول إلى المراتب العليا في اسلامبول ، وكان عليه أن يُزَكَّى من قبل قاضي صيدا ، لكنّه ترفعاً منه أرسل إليه أحد تلامذته لإخباره بالرحلة . وقد صوّرت هذه الرواية أنَّ الشهيد الثاني كان معتمداً على مكانته العلمية الذاتية البحتة التي تمكّنه من تجاوز المراتب الرسمية . ومنذ تلك السنين تحيّن قاضي صيدا الفرصة لإيقاع الشهيد الثاني بالتهلكة ، يقول النص : «كان القاضي معروف الملعون الموصوف هو الذي أرسل إليه الشهيد (رحمه الله) تلميذه ابن

(١) بحار الأنوار، ج ١٠٨ ، ص ١٤٣ ، الذريعة، ج ١ ، ص ١٩٣ .

العودي بمدينة صيدا، ولم يتوقع منه العرض إلى سلطان الروم إستغناءً عنه .
والظاهر كون ذلك العمل أيضاً منشأً لتشدّد غيظه عليه، وحسده منه حتى أن
فعل به مقام الفرصة^(١).

كما يذكر (النص) أيضاً أنّ مقتله لم يكن في عاصمة الخلافة العثمانية
بأمر المسؤولين هناك، وإنما كان تصرفاً شخصياً، حيث قتله الشخص المؤكّل
به، كما قُتل القاتل أيضاً قصاصاً عادلاً من قبل العثمانيين أنفسهم.

ذكر الحر العاملي المتوفى سنة ١١٠٤هـ / ١٦٩٣م في كتابه (أمل
الآمل) هذا النص كما يلي: كان سبب قتله على ما سمعته من بعض
المشايع، ورأيتّه بخطّ بعضهم أنه ترافع إليه رجلان فحكم لأحدهما على
الآخر، فغضب المحكوم عليه، وذهب إلى قاضي صيدا، فأرسل القاضي إلى
(جُبع) مَنْ يطلبه، وكان مقيماً في كَرْم له مدة، فخطر ببال الشيخ أن يسافر إلى
الحج، وكان قد حجّ مراراً لكنه قصد الاختباء فسافر في (محمل) مُغطّى.

وكتب قاضي صيدا إلى سلطان الروم أنه قد وُجد ببلاد الشام رجل مبتدع
خارج عن المذاهب الأربعة، فأرسل السلطان رجلاً في طلب الشيخ، وقال
له: آتني به حياً، حتى أجمع بينه وبين علماء بلادتي، فيبحثوا معه، ويطلّعوا
على مذهبه، ويخبروني، فأحكم عليه بما يقتضيه مذهبي.

فجاء الرجل فأخبر أنّ الشيخ توجه إلى مكة، فذهب في طلبه، فاجتمع
به في طريق مكة، فقال له، تكون معي حتى نحج بيت الله، ثم إفعل ما
تريد، فرضي بذلك، فلمّا فرغ من الحج سافر معه إلى بلاد الروم، فلما وصل
إليها رآه رجل فسأله عن الشيخ فقال: رجل من علماء الشيعة الإمامية أريد أن
أوصله إلى السلطان. فقال أوما تخاف أن يخبر السلطان بأنك قد قصّرت في
خدمته وآذيتّه، وله هناك أصحاب يساعدونه فيكون سبباً لهلاكك. بل الرأي

(١) الخوانساري، ج ٣، ص ٣٨٢.

أن تقتله، وتأخذ برأسه إلى السلطان. فقتله في مكانه من ساحل البحر. وكان هناك جماعة من التركمان فرأوا في تلك الليلة أنواراً تنزل من السماء، وتصعد، فدفنوه هناك، وبنوا عليه قبة، وأخذ الرجل رأسه إلى السلطان، فأنكر عليه، وقال: أمرتك أن تأتيني به حياً فقتلته. وسعى السيد عبد الرحيم العباسي في قتل ذلك الرجل فقتله السلطان^(١).

والسبب الذي دعا للاعتقاد أن العباسي كان قد سعى للانتقام من القاتل ملاقاته للشهيد الثاني في سفرته الأولى سنة ٩٥٢هـ / ١٥٤٥م إلى اسلامبول، ثم مراسلته له بعدها. كما نقل الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني أن والده كان قد التقى بالعباسي في القسطنطينية، وكان الشيخ حسن قد رأى له كتابة إلى والده «تدل على كثرة مودته له، ومزيد اعتنائه بشأنه»^(٢).

وبغض النظر عن إقحام اسم السيد عبد الرحيم العباسي، أو عدمه فإن القصاص كان قد حلّ بالقاتل - حسب ما تفرضه هذه الرواية - . أمّا العباسي فهو، الذي أُقحمَ إسمُه في هذه الرواية، فهو أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن الأديب المحدث صاحب كتابي «معاهد التنصيص في شرح شواهد التلخيص»، و «فيض الباري بشرح غريب صحيح البخاري»، وغيرهما من المؤلفات، المولود في مصر سنة ٨٦٧هـ / ١٤٦٣م، والمتوفى سنة ٩٦٣هـ / ١٥٥٦م^(٣)، أي قبل مقتل الشهيد الثاني بما يقرب من العامين.

ونقلت الرواية نفسها أن أهل تلك المنطقة دفنوا جسده، وبنوا عليه قبة.

كما أوردَ البحراني نصّاً آخر يذكر أن جسد زين الدين بعد مقتله بقي مطروحاً ثلاثة أيام، ثم أُلقيَ في البحر^(٤).

(١) أمل الآمل، ج ١، ص ٩٠.

(٢) بحار الأنوار، ج ١٠٩، ص ٧٩.

(٣) الكواكب السائرة، ج ٢، ص ١٦١.

(٤) لؤلؤة البحرين، ص ٣٤.

وقد عزَّز حفيد الشهيد الثاني الرواية الأولى بما تناقله - فيما بعد - شيعة بلاد الشام حول مقتله من قصص، ونسب إلى أنَّ الشهيد نفسه كان قد تنبأ بمقتله إبَّان سفره الأول عام ٩٥٢هـ إلى عاصمة الخلافة، وفي الموضع الذي قيل إنه قُتل فيه.

وقد نُسبت إلى زميله الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي هذه الرواية في بعض الاستفتاءات الصادرة عنه.

ذكر الشيخ علي العاملي حفيد الشهيد الثاني، هذا النص، قال: مما سمعته في بلادنا مشهوراً، ورأيتُه أيضاً مشهوراً في غيرها أنَّه (قدَّسَ الله روحه) لمَّا سافر السفر الأول إلى اسطنبول، ووصل إلى المكان الذي قُتل فيه تغيَّر لونه، فسأله أصحابه عن ذلك فقال ما معناه: إنَّه يُقتل في هذا المكان رجلٌ كبير، أو عظيم له شأن. فلما أخذ قُتل في ذلك المكان.

وقد وُجد بخطَّ المرحوم المبرور الشيخ حسين بن عبد الصمد (رحمه الله) بعد سؤاله، وصورة السؤال والجواب: سئل الشيخ حسين عبد الصمد (رحمه الله): ما يقول مولانا شيخ الإسلام فيما روي عن الشيخ المرحوم المبرور الشهيد الثاني أنه مرَّ بموضع في اسطنبول، ومولانا الشيخ سلَّمه الله معه، فقال: يُوشك أن يُقتل في هذا الموضع رجلٌ له شأن، أو قال شيئاً قريباً من ذلك. ثم أنه استشهد (رحمه الله) في ذلك الموضع. ولا ريب أنَّ ذلك من كراماته. رحمه الله، وأسكنه جنان الخلد.

فأجاب: نعم، هكذا وقع منه (قدَّسَ الله سرَّه)، وكان الخطاب للفقير، ويقال إنَّه استشهد في ذلك الموضع، وذلك مما كُشفَ لنفسه الزكية حشره الله مع الأئمة الطاهرين. كتبه حسين بن عبد الصمد الحارثي ثامن عشر ذي الحجة سنة ٩٨٣هـ في مكة المكرمة المشرفة زادها الله شرفاً وتعظيماً^(١).

(١) الدر المنثور، ج ٢، ص ١٨٩.

الرواية الثانية: إنَّه قُتِلَ بأمر الوزير الأعظم رستم باشا (٩٦٢ - ٩٦٨ هـ / ١٥٥٥ - ١٥٦١ م) في عاصمة الخلافة العثمانية . وهذا ما أُشْتُهر عند الإيرانيين ، وصرَّح به مؤرخوهم .

فقد إتفقت هذه الروايات على أنَّ إعتقال الشهيد تمَّ بمكة في اليوم الخامس من شهر ربيع الأول سنة ٩٦٥ هـ، ثم أُقْتِدَ أسيراً إلى استنبول، وقُتِلَ بأمر الوزير الأعظم رستم باشا .

وذكر أنَّ إلقاء القبض على الشيخ زين الدين كان قد تمَّ بعد فراغه من صلاة العصر، وأُسر وهو طائف في البيت^(١) .

وقيل إنَّه بقي محبوساً شهراً وعشرة أيام في بعض دور مكة قبل أن يُسَيَّر به عن طريق البحر إلى القسطنطينية .

ذكر القاضي أحمد الغفاري القزويني (ت: ٩٧٥ هـ / ١٥٦٧ م) في كتابه (تاريخ جهان آراي) الذي ألفه بالفارسية حدود عام ٩٧٢ هـ في حوادث عام ٩٦٥ هـ / ١٥٥٨ م ما يلي: أخذ الروم (الأتراك) سنة خمس وستين وتسعمائة الشيخ زين الدين العاملي من الحرم المكي، وجاؤا به إلى القسطنطينية، وقتلوه تعصُّباً لمذهبهم الباطل يوم الخميس في العشر الأوسط من شهر رجب من السنة المذكورة .

ومن النصوص المهمة التي تكشف بعض ملابسات تلك المرحلة أنَّ حملة إعتقال طالت بعض الشخصيات الشيعية في بلاد الحجاز تزامنت مع إعتقال الشهيد الثاني .

فقد تعرَّض تلميذه محمود بن محمد اللاهجاني للإعتقال، وأودع الحبس معه . ويذكر اللاهجاني على ظهر نسخة مخطوطة من الجزء الثالث

(١) الدر المشور، ج ٢، ص ١٩٠ .

من كتاب الشهيد «مسالك الأفهام» والتي كتبه اللاهيجاني بخطه: «إنَّ الشهيد بعد أن قضى اثنين وأربعين يوماً في السجن سُفِّرَ إلى تركيا».

فإذا صحَّ ما نُقِلَ من تاريخ اعتقال زين الدين في مكة أنه وقع يوم ٥ ربيع الأول سنة ٩٦٥هـ / ٢٧ كانون الأول ١٥٥٧م فإنَّ سفره إلى عاصمة الخلافة سيكون في منتصف شهر ربيع الثاني من العام نفسه.

وإذا صحَّ أنَّ إطلاق سراح تلميذه اللاهيجاني كان قد وقع في اليوم العشرين من شهر جمادى الأولى، فإنَّ اللاهيجاني كان قد أُطْلِقَ سراحه بعد أكثر من شهر من سفر أستاذه إلى عاصمة الخلافة العثمانية. وبعد انقضاء خمسة شهور من ترحيل زين الدين إلى تركيا، وصل خبر مقتله إلى اللاهيجاني.

ويبدو أنَّ خبر مقتله أثار حفيظة الشيعة في مكة مما دعا إلى حملة اعتقالات نظَّمَتها السلطة في صفوفهم. وبالرغم أنَّ المعلومات التي تناقلتها المصادر حول ردود الفعل الشيعية بعد مقتل الشهيد تكاد تكون معدومة إلاَّ أنَّ ما نقله تلميذه اللاهيجاني ينبيء عن ذلك. فقد تعرَّض اللاهيجاني مرَّةً أخرى للمطاردة مما اضطره إلى التخفي أولاً، ثم السفر عن مكة في شهر صفر من عام ٩٦٦هـ / تشرين الثاني ١٥٥٨م^(١).

إنَّ انعكاس أحداث سنة ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م على الشيعة في المناطق العثمانية جدَّدت الأزمة السياسية مرة أخرى بين الدولتين الصفوية والعثمانية بعد الشرخ الذي أحدثه الأمير بايزيد ابن السلطان سليمان بالاستيلاء على ولاية (صاروخان) التي كانت تقع تحت حكم أخيه سليم، واتهام الدولة العثمانية أعداءها من جهة إيران بمساعدته بالوقوف إلى جانبه، خصوصاً بعد انهزامه أمام جيوش أبيه السلطان سليمان ولجؤه إلى إيران، ربما كان لها تأثير

(١) الطهراني، الطبقات، ج ٤، ص ٢٤٢.

على الشيعة العرب الذين كانوا يومذاك قاطنين أرض الحجاز، الأمر الذي عَجَّلَ باعتقال الشيخ زين الدين، وقتله غيلةً بعد تلك الأحداث.

كما ذكر أيضاً أنَّ الوزير الأعظم كان قد عرض قضية زين الدين على السلطان سليمان القانوني، فأمر السلطان بقتله^(١).

نقل مؤرخ البلاط الصفوي حسن بيك روملو المُتوفى بعد عام ٩٨٥هـ / ١٥٧٧م صدى المسموعات المُتناقلة يومذاك، والتي تشير إلى أنَّ مقتل الشيخ زين الدين كان بسبب دعواه الاجتهاد الشيعي مقابل المذاهب السُنية، ونشاطه في التدريس على المذهب الإمامي، وتخريج طلبة العلوم الدينية مقابل المدارس الدينية الرسمية للدولة العثمانية^(٢).

ومما يؤيد شيوع مقتل الشهيد الثاني - بأمر الوزير الأعظم رستم باشا - في إيران على الأقل في تلك المرحلة، ما نقله الميرزا مخدوم الجرجاني الذي كان يشغل منصب الوزارة في فترة حكم الشاه إسماعيل الثاني، والذي التجأ إلى العثمانيين بعد مقتل الشاه إسماعيل سنة ٩٨٥هـ / ١٥٧٧م، وشغل بعض المناصب الرسمية في الدولة العثمانية - في كتابه «النواقض لبنيان الروافض» الذي ألفه سنة ٩٨٧هـ / ١٥٧٩م، والذي هاجم فيه السياسة الصفوية خاصة، والمذهب الإمامي بشكل عام.

وفي معرض حديثه عن تأليفات الإمامية في أصول الحديث ذكر أنَّ أول

(١) أحسن التواريخ، ص ٤٠٦، اسكندر بيك تركمان، عالم آري عباسي، (حوادث سنة ٩٦٥هـ).

(٢) ذكر حسن بيك روملو ما يلي: «قال جماعة من أهل السُنَّة لرستم باشا، الوزير الأعظم، إنَّ الشيخ زين الدين يدَّعي الاجتهاد، ويتردد إليه الكثير من علماء الشيعة يقرأون عليه كتب الإمامية، وغرضهم إشاعة الرفض، الذي هو بعينه الكفر المحض. فأرسل رستم باشا الوزير لطلب الشيخ زين الدين، وكان بمكة المكرمة، فقبضَ عليه، وجيء به إلى إسلامبول، فقتل دون أنَّ يعرض على السلطان سليمان» (أحسن التواريخ، ص ٥٢٠).

من ألف منهم في هذا العلم الشهيد الثاني زين الدين العاملي ، وأشار - ضمن سياق حديثه - إلى أنَّ مقتله كان قد تمَّ على يد رستم باشا .

ونصَّ عبارته هي : «وأمَّا تأليفهم في أصول الحديث فقد كان معدوماً حتى ظهر زين الدين العاملي (الذي ظفر رستم باشا بمقتله) . فعُلم أنَّ هذا عيب فاحش ، وتصوُّرٌ بيِّن ، فاشتغل به للفرار من ذاك العار ، فخرج بعد حين ، ومعه ما هو مُشرق من خلاصة جدِّي السيد الشريف (قُدس سرُّه) فقد زاد العار على العار»^(١) .

وتكاد المصادر المعاصرة للحدث تُجمع على أنَّ مقتله كان قد تمَّ سنة ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م ، كما ورد ذلك عن ولد الشهيد الثاني الشيخ حسن العاملي (ت : ١٠١١هـ / ١٦٠٢م)^(٢) ، وغيره من المعاصرين .

إلاَّ أنَّ السيد مصطفى التفريشي (كان حياً سنة ١٠٤٤هـ / ١٦٣٥م) ذكر أنَّ مقتل الشهيد الثاني كان قد وقع سنة ٩٦٦هـ / ١٥٥٩م في القسطنطينية^(٣) . وتابعه محمد بن علي الأردبيلي (ت : ١١٠١هـ / ١٦٩٠م) في ذلك^(٤) .

أمَّا من المتأخرين فقد ذهب الطهراني إلى أن مقتله كان سنة ٩٦٦هـ / ١٥٥٩م ، وأثبت ذلك في جميع ما ورد من مواضع فيها ذكر للشهيد الثاني في كتابيه (الذريعة) ، و(طبقات أعلام الشيعة) .

أمَّا تحديد يوم مقتله فقد وردت فيه أكثر من رواية تبعاً لما اكتنفته قصة مقتله من غموض .

(١) النواقض لبنیان الروافض ، الورقة ٩١ - (نسخة مخطوطة) .

(٢) الدر المنثور ، ج ٢ ، ص ١٨٩ - ٢٠٠ .

(٣) نقد الرجال ، (طهران ، ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م) ، ص ١٤٥ .

(٤) نصُّ عبارة الأردبيلي : «قُتِلَ لأجل التشيُّع في قسطنطينية في سنة ست وستين وتسعمائة» . وكتاب الأردبيلي «جامع الرواة» هو تكملة لكتاب تلخيص المقال للميرزا محمد الاسترآبادي . (جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد ، ج ١ ، طهران ، ١٣٣١هـ / ١٩١٣م ، ص ٣٤٦) .

فقد ذكر تلميذه السيد علي الصائغ أنّه كان يوم الجمعة في شهر رجب سنة ٩٦٥هـ / نيسان، وأيار ١٥٥٨م. (يصادف يوم الجمعة الأيام ٣، ١٠، ١٧، ٢٤ / ٢٢، ٢٩ من شهر نيسان، و٦، ١٣ من شهر أيار).

وذكر المنشي أنّه كان يوم الخميس الأوسط من رجب سنة ٩٦٥هـ / أيار ١٥٥٨م، في حين أنّ أحد معاصريه، وهو السيد محمد بن أحمد ناصر الدين الحسيني العاملي كتب على أحد مؤلفات الشهيد الثاني الذي نسّخه بخطه، وهو «شرح اللمعة الدمشقية»: إنّ الشهيد قُتل في ١٧ من شهر رمضان عام ٩٦٥هـ / ٤ تموز ١٥٥٨م^(١).

والمُرجّح من هذه الأخبار أنّ مقتله كان قد تمّ على يد الإدارة العثمانية في منتصف شهر رجب سنة ٩٦٥هـ / ٤ أيار ١٥٥٨م، كما يلاحظ ذلك من سياق الأحداث، وتسلسلها الزمني.

ويظهر مما كتبه ابن العودي في ترجمة أستاذه الشهيد أنّ خبر إعتقاله كان قد إنتشر في الأوساط، وتدخلت شخصيات سنية سواء أكانت داخل جهاز المؤسسة الرسمية، أم خارجها للتوسط بإطلاق سراحه.

كما ذكر ابن العودي ملابسات السعي للإيقاع به، ومن يقف وراء ذلك. إلّا أنّ هذه المطالب البالغة الأهمية لم تصل تفصيلاتها بسبب تلف النسخة الخطيّة في تلك الأيام، أو استئثار بعض المعنيين بها.

(١) فهرست نسخ خطي كتابخانه آستانة مقدسة قم، ص ١٢٢. وتراجع: مقدمة رضا المختاري على منية المريد، ص ١٥.

الجهود الثقافية للشهيد الثاني

بالرغم أن الشيخ زين الدين كان قد مارس النزعة الاستقلالية في تحرُّكه تجاه الأحداث السياسية المعقدة، دون أن تكون له الغلبة لطرف من الأطراف منذ سيطرة العثمانيين على بلاد الشام سنة ٩٢٢هـ / ١٥١٦م فإنه، والحال هذه، كان قد إختطَّ نوعاً جديداً من السياسة في مواجهة المتغيرات. ويمكن ملاحظة نشاطه على صعيدين:

الأول: النشاط العملي

ويتلخَّص في سعيه الدائب للحفاظ على شيعة بلاد الشام، وإبعادهم عن الدخول في الأزمات السياسية. وفي هذا المنحى كان سفره إلى اسلامبول، عاصمة الخلافة الإسلامية يومذاك، لغرض تأمين الغطاء الآمن للشيعة داخل السلطنة العثمانية. فليس كلُّ شيعي - كما تعتقد الإدارة العثمانية - هو مُمالئ للصفيين، أو تابع لهم.

وقد نجح زين الدين في ذلك، ومارس هو، وأحد أصحابه، التدريس على المذاهب الخمسة ضمن التشكيلة الرسمية العثمانية، وحصل الشيعة من جرّاء ذلك على الأمن والأمان، كما يشير زين الدين نفسه إلى ذلك في وصف تلك الأيام بأنها «أيام ميمونة، وأوقات بهجة، ما رأى أصحابنا في الأعصار مثلها».

لكنَّ الصراع المحتدم بين الصفيين والعثمانيين لم يترك لتجربة الشهيد أن تمتدَّ أكثر مما امتدَّت منذ عام ٩٥٢هـ / ١٥٤٥م، حتى عام ٩٥٥هـ / ١٥٤٨م. إنَّ استجابة الإدارة العثمانية لرغبة زين الدين في العمل ضمن إطارها الرسمي كان في حدّ ذاته يهدف إلى وضع رأس السلطة الدينية الشيعية تحت رصدها لفهم نشاطاته النظرية والعملية من قريب.

إلا أن زين الدين من جانبه كان قد حقّق امتداداً شيعياً نظرياً ضمن

التشكيلة الرسمية الدينية للبلاد بإقدامه على تدريس الفقه على المذاهب الخمسة في دولة لا تعترف إلا بالمذاهب الإسلامية الأربعة، وموافقة الإدارة العثمانية على ذلك بنفسها.

ظهر ضمن هذه الأجواء اتجاه جديد للفقه الإمامي في محاولة للتوافق مع المؤسسات الدينية الرسمية المستحدثة لتنظيم الدراسة، والإفتاء، والقضاء.

وقد أصّل هذا الاتجاه الثوابت المستوعبة للفقه الشيعي في أحكام العبادات والمعاملات لتكون مرشداً عملياً في الأحكام على المذهب الشيعي في دولة لا تعترف رسمياً إلا بالمذاهب الأربعة، كما تقتصر المراتب العليا على مذهب واحد هو المذهب الحنفي.

وهذه المحاولة في حدّ ذاتها كانت تهدف إلى فسح المجال للمذهب الشيعي لأن يكون واحداً من المذاهب المُتَّبَعَة، التي ينتشر أتباعه في طول السلطنة العثمانية وعرضها.

وقد انتبعت الإدارة العثمانية على نشاط زين الدين، وعدّته ضرباً من ضروب الاجتهاد مقابل المذاهب الأربعة، وهي إحدى التُّهم التي ألصقت بالشيخ زين الدين قبل مقتله^(١).

الثاني: النشاط العلمي

أمّا نشاط زين الدين العلمي فقد تمثّل:

أولاً: في مجال التدريس، حيث تخرّج على يديه نخبة من الفقهاء الذين أصبح الكثير منهم فقهاء المذهب الإمامي^(٢). وأظهر تلامذته: الشيخ حسين

(١) روملو، أحسن التواريخ، ص ٥٢٠.

(٢) عدّ السيد محسن الأمين (١٤) تلميذاً من تلامذة الشهيد الثاني في أعيان الشيعة، ج ٧، ص ١٥٤.

بن عبد الصمد العاملي (ت: ٩٨٤هـ / ١٥٧٦م)، والد الشيخ البهائي، الذي كان رفيقه في أسفاره إلى مصر سنة ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م، وإلى اسلامبول (القسطنطينية) سنة ٩٥٢هـ / ١٥٤٥م.

ثانياً: في مجال التأليف والتصنيف. حيث زخرت حياة زين الدين بالنشاط العلمي، فأخرج للمكتبة الإسلامية بشكل عام، وللمكتبة الشيعية بشكل خاص مؤلفات غزيرة في علوم مُتفرقة.

كما عُدَّ في نظر الباحثين أول مَنْ كتب من الشيعة في علم دراية الحديث. وكذلك عُدَّ أيضاً بأنه أول مَنْ أدخل الشرح المزجي في الفقه في كتب الإمامية. كما ذكر تلميذه ابن العودي، في الرسالة التي كتبها عن حياة أستاذه زين الدين الشهيد^(١).

وكان للشهيد الثاني زين الدين إهتمامٌ خاص بمؤلفات سلفه الشهيد الأول محمد بن مكي، فقد وضع عدّة شروح، وتعليقات على جملة من مؤلفاته أمثال:

١ - الفوائد المليّة في شرح الرسالة النفلية (في مستحبات الصلاة). وقد راعى في شرحه الاختصار، واعتمد على الشرح المزجي، كما تعرّض في بعض الأحيان إلى بيان الأدلة.

٢ - المقاصد العلية في شرح الألفية. وهو من الكتب التي صنّفها سنة ٩٥٠هـ / ١٥٤٣م. وله على (الألفية) شروح ثلاثة؛ الشرح الاستدلالي الكبير، والشرح المتوسط، والمختصر الذي أشبه ما يكون بحاشية الفتوى على الكتاب الذي يُقرّبهُ إلى الرسائل العملية المعتمدة لدى مقلديه.

(١) يقول ابن العودي: «أمّا رغبته في الشروح المزج فإنّه لما رآها للعامة، وليس لأصحابنا منها، حملته الحمية على ذلك، ومع ذلك فهي في نفسها شيء حسن»، (الدر المثور، ج ٢، ص ١٥٧).

٣ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية . وهو من أهم مؤلفات الشهيد الثاني الفقهية ، فرغ من تأليف الجزء الأول منه أوائل ربيع الأول سنة ٩٥٦هـ / أوائل نيسان ١٥٤٩م ، كما انتهى من جزئه الثاني في ٢١ جمادى الأولى سنة ٩٥٧هـ / ٧ حزيران ١٥٥٠م^(١) .

استطاع الشهيد الثاني أن يمزج بين النص الأصلي (المتن) ، وبين شرحه لهذا النص بطريقة يكاد يصعب التفكيك بينها .

وقد راعى مؤلفه الاختصار ، ومراعاة الأدلة ، وسلاسة التعبير وسهولة اختيار العبارة اللغوية الواضحة ، والنظر في الآراء الفقهية والموازنة بينها .

وقد احتلّ كتاب «الروضة البهية» موقعه الخاص بين الكتب الفقهية ، وأصبح محوراً للدراسة والتدريس لدى جمهور العلماء وطلاب العلوم الدينية منذ زمان تأليفه حتى الآن ككتاب دراسيٍّ مقرّر في مدارس الفقه الإمامي .

ومن خلال اهتمام الشهيد الثاني بمؤلفات سلفه الشهيد الأول فقد دعا ذلك تلميذه ابن العودي أن يكشف عن الصلة الروحية بين هاتين الشخصيتين المتباعدتين زماناً ، المتقاربتين في الثقافة والتصنيف الفقهي ، وكأنّه من المعاصرين له ، حتى أنّ الشهادة جمعت بينهما في خاتمة المطاف ، فلُقّب محمد بن مكي بالشهيد الأول ، ولُقّب زين الدين العاملي بالشهيد الثاني ، وعُرف كلُّ منهما بلقبه حتى طغى على اسمه الحقيقي .

يقول ابن العودي في رسالته التي ألّفها في ترجمة أستاذه الشهيد الثاني :
«لما علم الله النسبة بينه وبين الشهيد من المشاركة في نيل درجة السعادة بخاتمة الشهادة ألقى في قلبه الميل إلى إحياء آثاره ، والتعليق بشرح مصنفاته ، وإظهار

(١) الذريعة ، ج ١١ ، ص ٢٩١ . وقد اعتقد السيد محسن الأمين أنّ كتاب الروضة البهية هو آخر تأليف الشهيد الثاني ، وقد فاته أنّه كتب عدّة مؤلفات بعد سنة ٩٥٧هـ / ١٥٥٠م ، وهي سنة تأليفه للكتاب . (أعيان الشيعة ، ج ٧ ، ص ١٥٥) .

تحقيقاته، كانت نفسه كأنها ممزوجة بنفسه، وكان من أنسه به كأنه معاصره» .

ومن خلال أجوبة المسائل الشرعية التي كانت تصله من مختلف البلدان أمثال: جواب المباحث النجفية، جواب المسائل الهندية، جواب المسائل الشامية، أجوبة شيخ زين الدين، جواب المسائل الخراسانية، وأجوبة مسائل جبل عامل، التي تحتوي على مسائل متفرقة في الفقه، والعقائد، وغيرها، فأنها تكشف عن مقدار القاعدة الشيعية التي كان يتمتع بها هذا الفقيه من قبل قطاعات العالم الشيعي في المناطق.

ورسالتة في وجوب صلاة الجمعة: بحث فيها حكم صلاة الجمعة حال الغيبة، وهي من مؤلفاته المهمة حيث ذهب فيها إلى وجوب إقامة صلاة الجمعة وجوباً عينياً في زمن الغيبة خلافاً لفقهاء الإمامية الذين حكموا بعدم وجوبها التعيني. ألفها الشهيد في ربيع الأول سنة ٩٦٣هـ / كانون الثاني ١٥٥٦م .

قال في أولها: «هذه جملة تشمل على بيان حكم صلاة الجمعة في هذا الزمان، الذي قد مُني فيه بالبلية أهل الإيمان، وخذلهم ببغيه وحسده الشيطان، حتى هدموا أعظم قواعد الدين بالشبهة لا بالبرهان، وها أنا محقق لوضع الخلاف فيها، ومرشد إلى ما هو الحق من وجوبها يومئذ بالدليل الواضح، والبرهان اللائح لمن أخرج رقبته من ربة التقليد للأسلاف، وسلك سبيل الحق بالإنصاف»^(١).

إن مؤلفات الشهيد الثاني الفقهية لم تقتصر على شرح كتب الشهيد الأول فحسب، بل تعدت إلى شرح المؤلفات التي وضعها فقهاء مدرسة الحلة، والتي اعتُبرت من المصادر الرئيسية للفقه الإمامي في عصوره اللاحقة، أمثال كتب المحقق الحلي، والعلامة فظهر منها:

مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الإسلام للمحقق الحلي الذي يُعتبر

(١) رسالة في صلاة الجمعة، طُبعت في مدينة قم، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

أوسع مؤلفات الشهيد الثاني . قال ابن العودي عنه : «تفجرت منه ينابيع الفقه» . وكان الشهيد نفسه يعتبره من أهم مؤلفاته ، فقد ذكر في إجازته للشيخ تاج الدين بن هلال الجزائري المؤرخة ١٤ ذي الحجة سنة ٩٦٤هـ هذه العبارة : «أجزته جميع ما جرى به قلمي من المصنّفات ، ومن أهمها كتاب «مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الاسلام» . وقد طبع الكتاب طبعة حجرية سنة ١٣١٠هـ / ١٨٩٣م ، وأعيد طبعه محققاً من قبل مؤسسة المعارف الإسلامية في قم سنة ١٤١٣هـ / ١٩٨٤م ، في (١٣) مجلداً .

وذكر الطهراني في (الذريعة) ، أنّ الشهيد الثاني فرغ من شرح الجزء الأول سنة ٩٥١هـ ، وفرغ من جزئه الرابع سنة ٩٦٣هـ . وقد ذكره بعنوان «مسالك الافهام في شرح شرائع الاسلام» ، وقال : شرح بالقول على سبيل الحاشية في العبادات ، ثم بسط البحث في المعاملات^(١) .

ومنها : روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان للعلامة^(٢) .

وكلاهما من الشروح المزجية التي أصبحت معتمدة عند الفقهاء ، وعليها عوّل المؤلفون والمدرسون والمجتهدون ، كما يقول الأمين^(٣) .

وقد بلغت مؤلفات الشهيد الثاني الفقهية فقط ما بين كتاب ورسالة أربعين مؤلفاً وضع على بعضها شروحاً مطوّلة ، وعلى بعضها الآخر حواشي مختصرة ، كحاشيته على «قواعد الأحكام» للعلامة ، وحاشيته على «شرائع الإسلام» للمحقق ، بضميمة حاشيته على «المختصر النافع» له أيضاً .

وأفرد في الفقه كذلك مواضع مستقلة ككتاب «نتائج الأفكار في حكم المقيمين في الأسفار» الذي ألفه سنة ٩٥٠هـ / ١٥٤٣م ، وهو من عنوانه

(١) الذريعة ، ج ١ ، ص ٣٧٨ .

(٢) الذريعة ، ج ١١ ، ص ٢٧٥ .

(٣) أعيان الشيعة ، ج ٧ ، ص ١٥٥ .

يتعلق بمسائل شرعية تختص بأحكام المسافر، ورسالة في أحكام الحبة ألفها سنة ٩٥٦ هـ / ١٥٤٩ م، و«جواهر الكلمات في صيغ العقود والإيقاعات»^(١).

وقد إعتبرَ بعضُ المتخصصين أنَّ الشهيد الثاني كان قد تفرَّد بكتابه في مواضيع لم يطرقها غيره، أو طرقها ولم يستوف الكلام فيها^(٢)، حيث عُدَّ كتابه «مُسْكَنُ الْفُؤَادِ عِنْدَ فَقْدِ الْأَحْبَةِ وَالْأَوْلَادِ»^(٣)، و«مُنية المريد في آداب المفيد و المستفيد» نموذجين على مثل هذا التأليف. ونال كتابه الأخير عناية الباحثين الذين اعتبروه من الكتب النادرة في موضوع التربية والتعليم^(٤).

أمَّا مؤلفاته الأخرى فقد توزعت على شتى حقول المعرفة، فمنها: «تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع الأحكام الشرعية» الذي يقع في قسمين، تضمَّن الأول منهما مائة قاعدة في علم الأصول. أمَّا القسم الثاني فتضمَّن مائة قاعدة لقواعد اللغة. كما احتوى على فهرست يُسهِّل اختيار القواعد واستخراجها. فرغ منه في شهر محرم سنة ٩٥٨ هـ / ١٥٥١ م^(٥).

وكان الشهيد الثاني قد استفاد من بعض المؤلفات التي سبقت إلى وضع

(١) الذريعة، ج ٥، ص ٢٧٨.

(٢) أعيان الشيعة، ج ٧، ص ١٥٥.

(٣) طبع كتاب مسكن الفؤاد، في قم، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، وكان المؤلف قد اختصره بكتاب أسماه «مِبْرَدُ الْأَكْبَادِ مَخْتَصَرُ مَسْكَنِ الْفُؤَادِ»، كما ذكر ذلك حفيده في (الدر المنثور ج ٢، ص ١٨٩). وترجمه إلى الفارسية إسماعيل خان، وطبع سنة ١٣٢١ هـ / ١٩٠٣ م بعنوان «تسليّة العباد في ترجمة مسكن الفؤاد». (الذريعة، ج ٤، ص ١٧٩). انتهى الشهيد الثاني من تأليفه كتاب «مُسْكَنُ الْفُؤَادِ» نهار الجمعة غرّة رجب (الصواب ٢ رجب) سنة ٩٥٤ هـ / ١٩٠٧ م.

(٤) تلاحظ دراسة الدكتور عبد الأمير شمس الدين، وتحقيقه للنص: زين الدين ابن أحمد في «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد»، موسوعة الفكر التربوي العربي الاسلامي، (بيروت، ١٩٨٣ م).

(٥) ورد هذا التاريخ في نسخة مخطوطة من الكتاب نسخها نصر الله بن فضل الله الهمداني سنة ١٢٥٩ هـ، وقفّت عليها عند بعض الباعة للمخطوطات بلندن.

مثل هذا التأليف خصوصاً مؤلفات جمال الدين عبدالرحيم الأسنوي الشافعي (ت: ٧٧٢هـ / ١٣٧١م) في كتابيه (التمهيد في القواعد الأصولية وما يتفرع عليها من الفروع) الذي ألفه الأسنوي سنة ٧٦٨هـ / ١٣٦٧م، «والكوكب الدرّي في القواعد العربيّة»، فقد جمع بين قواعد هذين العلمين في كتاب واحد مع تهذيب وإضافة.

أمّا كتاباه «بداية الدراية»، و«غنية القاصدين في معرفة اصطلاحات المحدثين» فقد فتح بهما تأليفاً جديداً لم يسبقه من الإمامية إلى التصنيف به أحد، فهو أول من فتح بابَه، وذللّ صعابه، هكذا وصفه تلميذه ابن العودي.

كتب الشهيد الثاني مختصراً في علم دراية الحديث سمّاه (الدراية)، وكان الشهيد قد وضعه على شكل فهرست لمطالب هذا العلم لخصّه من مقدمة أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري الشهير ابن الصلاح الشافعي المتوفى سنة ٦٤٢هـ / ١٢٤٤م. وقد عمدَ فيما بعد إلى شرح هذا المختصر شرحاً مزجياً ظهر في كتب الهداية في شرح الدراية»، وقد اعتمد في شرحه الأخير على ما كتبه الطيبي المتوفى سنة ٧٤٣هـ / ١٣٤٢م في كتابه «الخلاصة في أصول الحديث».

ومن خلال المقارنة بين هذه المؤلفات يظهر أنّ الشهيد الثاني كان قد استفاد من نهج علم الدراية الذي بلغ مبلغه لدى ابن الصلاح والطبي، في محاولة تطبيقه على مرتكزاته الثقافية، وتأصيله منهج إمامي لهذا العلم، مستفيداً من كتابات الفقهاء الإماميين في هذا المجال كالشيخ الطوسي والمحقق الحلي، والشهيد الأول.

ومثال على تطبيق هذا المنهج فقد عرّف ابن الصلاح الحديث (الصحيح) على هذه الصورة: «الحديث الصحيح هو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً، ولا معللاً، وفي هذه الأوصاف إحتراز عن المرسل، والمنقطع، والمعضل،

والشاذ، وما فيه علة قاذحة، وما في روايته نوع جرح»^(١).

أمّا الشهيد فقد عرّف الحديث الصحيح على هذه الشاكلة: هو ما اتصل
سنده إلى المعصوم بنقل العدل الإمامي عن مثله في جميع الطبقات.

وعليه فالحديث المقطوع السند - في أيّ مرتبة اتّفق القطع - لا يُسمّى
صحيحاً، وإنّ كان رواه من رجال الصحيح.

وقد عُرّف الصحيح عند العامة بما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن
مثله، ومع ملاحظة اكتفائهم في تحقق العدالة بعدم ظهور الفسق، والبناء على
ظاهر حال المسلم، تكثر أحاديثهم الصحيحة»^(٢).

* * *

إنّ المنحى العلمي المتطور الذي قدّمه الشهيد الثاني في مؤلفاته الغزيرة
أثار إعجاب بعض الفقهاء الذين عاصروه، أو الذين جاؤا بعده.

وقد أشار تلميذه ابن العودي في رسالته التي كتبها عنه إلى ما كان يُعانيه
الشهيد في السنوات العشرة الأخيرة من حياته من الظروف التي أحاطت به،
من مطاردة السلطة له، وتعريض سلامته للخطر. وكان في فترة المطاردة
والتستّر والاختفاء قد وضع أغلب مؤلفاته هذه. كما وصف بعض مؤلفاته أنّها
«ظهرت في زمن الخوف».

إنّ تصدي الشهيد الثاني للتأليف - في زمن الخوف، والمطاردة،
والخشية من القتل - بهذه الكيفية المتينة من التصنيف تدل على رسوخ قدمه
في العلم، وتمسّكه بأصالة المعرفة، وهو إتجاه أثار دهشة بعض مترجميه
الذين وصفوا مؤلفاته المكتوبة في هذه الفترة بأنّها مؤلفات خالدة.

(١) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، (دمشق، ١٩٧٢م)، ص ٨.

(٢) الشهيد الثاني، الدراية، (طهران، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٩.

يقول السيد محسن الأمين: «وما ظنك برجل يؤلف مؤلفاته الجليلة الخالدة على مرّ الدهور والأعوام في حالة الخوف على دمه لا يشغله ذلك عنها مع ما تقتضيه هذه الحالة من توزع الفكر، واشتغال البال عن التفكير بمسألة من مسائل العلم، يؤلفها بين جدران البيوت المتواضعة لا في قصور شاهقة، ورياض فاخرة، ولا مساعد له، ولا معين حتى على تدبير معاشه، ونقل الحطب لدفعه، وصنع طعامه»^(١).

علماء الشيعة تلامذة علماء السنة

لم تنعكس الأحداث المذهبية على مؤلفات الشهيد الثاني، وكتابات، بل اتسمت تصانيفه بغزارة المعرفة وشموليتها.

فمن خلال ما قدّمه من مؤلفات، كان زين الدين يسعى لخلق منظومة إسلامية عامة تجمع جهود علماء الإسلام من شتى نحلهم لتكوّن جهداً موّحداً في تطوير نظرية العلم الديني من خلال مزج مناهج العلوم السنيّة بالمأثورات الشيعية لصياغة نظرية جديدة تساهم في تطوير مناهج البحث على مرتكزات علمية.

سبّب هذا الانفتاح الذي تميّز به أفق الشهيد الثاني إنتقاداً وجّه له بعض الدارسين من الشيعة أنفسهم لمثل هذه الطريقة في التأليف، كما نُسب ذلك لولده الشيخ حسن، وبعض أحفاده أيضاً.

نقل الحر العاملي أنّ إجازات الشهيد الثاني، وولده الشيخ حسن العاملي أظهرت أنّ الشهيد الثاني كان قد قرأ على جماعة من علماء العامة (السنة) كثيراً من كتبهم في الفقه، والحديث، والأصولين، وغير ذلك، وروى جميع كتبهم. وكذلك فعل الشهيد الأول، والعلامة.

(١) أعيان الشيعة، ج٧، ص ١٤٥.

ولاشك أنَّ غرضهم كان صحيحاً، لكن ترتَّب على ذلك ما يظهر لمن تأمل وتتبع كتب الأصول، وكتب الاستدلال وكتب الحديث .
ويظهر من الشيخ حسن عدم الرضا بما فعلوا^(١).

كما أنَّ دراسة الشهيد الثاني على يد علماء المذاهب السنية الأربعة، وقبوله التدريس في المدارس الرسمية السُنيَّة، ثُمَّ إقدامه لاقتباس المناهج السُنيَّة وتطبيقها على الشروح التي وضعها على الكتب الشيعية، جعلت التيار الشيعي المعاصر له، والمناهض لطريقته يتهمه في زمن حياته بالتسنن^(٢).
وهذه التهمة بحدِّ ذاتها ربما كان يقف وراءها الاتجاه الشيعي الموالي للسياسة الصفوية، أو غيره ممن يجهل الأطروحة العلمية والعملية التي سعى زين الدين إلى تنفيذها.

وقد نُقلَ أنَّ حفيده الشيخ زين الدين بن محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني (ت: ١٠٦٤هـ / ١٦٥٤م) كان يُبدي استغرابه من دراسة جدِّه الشهيد الثاني، والشهيد الأول، والعلامة الحلِّي على يد العلماء السُنيين، وتتبع مؤلفاتهم في الفقه وأصوله، والحديث، وعلم الكلام. وكان يُنكر عليهم، ويقول «قد ترتب على ذلك ما ترتب»!

وكان هذا الشيخ الحفيد قد درس في بلاده، ثم سافر إلى العراق وإيران وأدرك الشيخ بهاء الدين محمد العاملي المعروف بالشيخ البهائي (ت: ١٠٣٠هـ / ١٦٢١م)، ثم استقر بمنطقة الحجاز حتى تُوفي في مكة، ودُفِنَ بها.
وبالرغم من غزارة علمه فإنَّه لم يترك مؤلفاً بعده. وعلَّل مترجموه ذلك بأنَّه يعود إلى «شدة إحتياطه، ولخوف الشهرة»^(٣).

(١) أمل الآمل، ج ١، ص ٨٩.

(٢) عوالي اللئالي، ج ١، ص ١٠.

(٣) نُقلَ أنَّه قال: «أكثر المتأخرون التأليف، وفي مؤلفاتهم سقطات كثيرة، وقد أدَّى ذلك إلى قتل جماعة منهم». (أمل الآمل، ج ١، ص ٨٩).

إلا أنَّ السيد محسن الأمين إنتقد مَنْ ذهب إلى تخطئة هؤلاء العلماء الشيعة في دراستهم على يد أشباههم من العلماء السُّنة، حيث إعتبر أنَّ هؤلاء العلماء استفادوا من تطبيق مناهج البحث السُّنية في تأسيس طريقة إمامية في عدّة مواضيع كعلم دراية الحديث، والشروح المزجية، والاستفادة من وضع القواعد الأصولية والعربية^(١).

أما ما اشتهر من دراسة هؤلاء الفقهاء الثلاثة على يد العلماء السُّنيين فإنَّ الأمر يختلف فيما بينهم في طبيعة العلوم التي تلقوها عن هؤلاء المشايخ، وفي الظروف الموضوعية التي دعتهُم إلى مثل هذا الانفتاح العلمي.

كان العلامة الحلّي في بداية نشأته قد انخرط في العمل مع أستاذه الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ورافقه في مدينة (مراغة) قرابة العقد من الزمن، وكان نصير الدين في هذه المرحلة أحد المُشرفين على الشؤون الثقافية في ظل الدولة الایلخانية.

وفي ضمن التشكيلة الثقافية العامة في مدينة مراغة، وبأجواء جامعتها العلمية التي ضمّت علماء المذاهب على اختلاف مذاهبهم، واتجاهاتهم الدينية فإنَّ الفوارق المذهبية لم تأخذ طريقها لسدّ أبواب المعرفة.

فقد درس العلامة في هذه الجامعة على يد مشايخ علماء السُّنة الذين ذكرهم في إجازاته العلمية. وبالمقابل فإنَّ الكثير من المتكلمين السُّنة كانوا قد تخرّجوا على نصير الدين في هذه المرحلة، وعلى العلامة أيضاً.

فطبيعة الدراسة والتدريس في ظل أجواء مدينة (مراغة) المزدهرة بالعلم كانت تتسم بالمنهجية ضمن دائرة الإسلام الثقافي. وكانت النُخبة المُعدّة لهذه

(١) يقول الأمين: «أخطأ مَنْ ظنَّ المفسدة في ذلك فإنه ضمَّ ما وجده نافعاً من طريقتهم - مما لو يتوسع فيه الإمامية - إلى طريقة الإمامية كالدراية، والشروح المزجية، وتمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع الأحكام الشرعية». (أعيان الشيعة، ج ٧، ص ١٤٥).

المهمة من علماء المذاهب على اختلاف اختصاصاتهم تهدف إلى خلق جيل متخصص في العلوم العقلية، والفلسفية، والدينية على اختلاف مناهجها.

لذا لم يكن لفقهاء (السلب) الذين يقفون دائماً بمعارضتهم أمام التجديد أي أثر في ظل أجواء العصور الذهبية للثقافة، سوى ما ظهر لاحقاً على ضفة دولة المماليك في بلاد الشام من قيام الفقيه الحنبلي ابن تيمية الحراني من الرد على بعض مؤلفات العلامة الحلي، وهو كتاب «منهاج الكرامة في الإمامة»، الذي لم يلق أي صدى عند العلامة الحلي، ولم يرد على شيء مما كتبه فقيه المماليك يومذاك، واكتفى بالعبارة التي استشهد بها: «لو كان يفهم ما أقول أجبته»، وذلك لانشغال العلامة يومذاك بمهام السلطة في ظل حكومة أولجايتو خان (خدابنده) الشيعية، المزدهرة بالعلم، والتسامح الديني والمعرفي.

أمّا الفقيه الشيخ محمد بن المكي المعروف بالشهيد الأول المقتول سنة ٧٨٦هـ / ١٣٨٤م، فلم تكن دراسته على يد علماء السنة دراسة منهجية سوى ما نُقل من استحصاله لإجازات الرواية، وما يصاحبها من قواعد في القراءة، وغيرها مما لا يُعدّ ذلك دراسةً منهجيةً منظّمة. وقد ذكر الشهيد في بعض إجازاته أنه يروي مصنّفات الحديث السنية، عن نحو أربعين شيخاً من علماء السنة في مختلف البقاع الإسلامية التي كانت مزدهرة بهم في مكة، المدينة، بغداد، مصر، دمشق، بيت المقدس، ومقام الخليل إبراهيم^(١).

أمّا الشهيد الثاني فهو الفقيه الوحيد من بين هؤلاء الفقهاء الثلاثة الذين انخرط في سلك الدراسة المنهجية على علماء من المذاهب السنية الأربعة.

وبالرغم أنّ الشهيد الثاني كان قد درس جميع العلوم الإسلامية المتعارفة يومذاك في القاهرة، إلّا أنّ دراسته هذه كانت قد انعكست على كتاباته الرزينة

(١) بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٩٠.

المنفتحة، ومحاولاته في تطبيق مناهج البحث التي أَلَفَ فيها العلماء السُّنة على الكتابات الشيعية.

فخرج بذلك بمنظومة فكرية جديدة أضافت إلى الكتابات الفقهية الشيعية، وقواعد الأحكام إضافات علمية نافعة.

أمّا لماذا اندفع الشهيد الثاني لدراسة العلوم الإسلامية من مصادرها المذهبية المغايرة؟ ربما يعود ذلك - إذا استثنينا دوافعه الفطرية لتحصيل العلم وهو ابن الثلاثين عاماً يومذاك - إلى الثقل الذي تتميز به المعاهد الدراسية بمصر ومنحاهما الأكاديمي، مضافاً إلى الشخصيات العلمية الذائعة الصيت، ذات الإلمام بالعلوم في جميع روافدها المذهبية.

وعليه فالاعتراض الذي ساقه بعض أحفاد الشهيد الثاني على العلامة والشهيدين (الأول، والثاني) لم يكن مُوزَّعاً عليهم بالتساوي. والفقيه الوحيد الذي تنطبق عليه مقولة الدراسة على يد العلماء المذهبيين المخالفين هو الشهيد الثاني فقط.

إلا أن دراسة الشهيد الثاني على العلماء السنيين لم تكن قد أثّرت على منحاه الإمامي في الفقه وأصوله، أو الحديث وعلم الكلام إذ لم ينعكس شيء من ذلك على مؤلفاته، وإنما أضافت دراسته هذه أبعاداً جديدة إلى ثقافته الدينية أولاً، وعلى المنظومة الفكرية التي حاول أن يُجدّل بها الثقافتين المذهبيتين بجديلة واحدة، ويوحد بينهما ثانياً.

تلخيص المفردات

١ - إكتنف الغموض حياة الشهيد الثاني في جميع مراحلها، سوى ما ورد من خبر ولادته ونشأته ودراسته، ورحلاته. وهي معلومات تقريرية مقتضبة.

٢ - نُقلت عن أخبار مقتل الشهيد الثاني روايات مبهمة مفادها أنه كان قد

غُيِّبَ بعد اختطافه بمكّة، ولم يُعرف عنه أكثر من ذلك . وقد تخرّصت الروايات المتناقلة إلى أنّه قُتل في طريقه إلى دار الخلافة العثمانية (اسطنبول)، أو نُقل إليها ثم قُتل فيها بأمر من المسؤولين هناك . ويبقى سرُّ مقتله لغزاً في كلتا الحالتين .

٣ - نظراً لتبوّء الشهيد مكانة علمية في سلسلة علماء الإمامية بما خلفه من مؤلفات إكتسبت أهميتها من خلال الإقبال عليها، وإحلال بعضها مناهج مقررّة في المراكز الدراسية الشيعية، فإنّ استمرار حضوره بقي مُتتابعاً جيلاً بعد جيل دون أن يطرأ على تاريخه العلمي ما يُبعده عن حركة الأجيال، أو يُعرّضه للنسيان .

٤ - ما خلفه الشهيد الثاني من نظريات في التربية والتعليم من خلال بعض مؤلفاته جعل نتاجه العلمي متميزاً بين فقهاء الإمامية في عصره والعصور التي تلت بالأصالة والتفرد، خصوصاً في كتابه «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد» .

حسين بن عبد الصمد شيخ الاسلام في الدولة الصفوية

بين عاصمة الخلافة وعاصمة الصفويين

أحسن علماء جبل عامل أن السياسة التي إتبعها الشهيد الثاني في إظهار التقرب من الدولة العثمانية ، أو القطيعة مع الصفويين لم تكن إلا طريقاً أوصله إلى التشرد والقتل ، بخلاف ما كان يقصده من السلامة له ، وللشيعة عموماً في بلاد الشام .

وكان زميله الشيخ حسين بن عبد الصمد (٩١٨ - ٩٨٤ هـ / ١٥١٢ - ١٥٧٦ م) أول شخصية علمية كبيرة تهاجر إلى إيران في تلك الظروف السياسية الحالكة التي أصابت الشيعة في جبل عامل من الاضطهاد العثماني .

وقد تضاربت المصادر في تحديد الفترة التي هاجر بها الشيخ حسين بن عبد الصمد إلى إيران ، هل كانت قبل مقتل شيخه زين الدين ، أم بعد مقتله عام ٩٦٥ هـ / ١٥٥٨ م ؟!

والسبب في هذا الاضطراب يعود إلى أن أخبار الشيخ حسين بن عبد الصمد أصابها الغموض في السنوات التي قضاها في العراق ، وفي بلاد الشام .

وقد اقترنت بعض الأحداث السابقة لهذه الفترة به عندما كان قد توجه مع أستاذه الشهيد الثاني إلى مصر للدراسة هناك عام ٩٤٢ هـ / ١٥٣٥ م ، كما كان

مع أستاذه أيضاً في رحلته الأولى إلى القسطنطينية عاصمة الخلافة العثمانية عام ٩٥١هـ / ١٥٤٤م.

وبعد رجوع حسين بن عبد الصمد برفقة أستاذه الشهيد الثاني تولّى التدريس في إحدى المدارس الرسميّة ببغداد، في حين أنّ أستاذه زين الدين كان قد تولّى التدريس في المدرسة النورية ببعلبك. وعندما ترك زين الدين الانتظام في سلك الوظيفة الرسميّة في المدرسة النورية بعدما يقرب من ثلاث سنوات، لم تتوفر المعلومات التاريخية عن الشيخ حسين بن عبد الصمد، وعن حياته في ظلّ مدينة بغداد، وهل استمر في العمل بسلك التدريس الرسمي، أم أنه تركه من غير رجعة؟!

إلاّ أنّه من خلال ما نُقل عن خط الشهيد الثاني أنّ الشيخ حسين بن عبد الصمد كان في بلاد الشام قد قابل مع أستاذه بعض كتب الرجال - لغرض مطابقة النسخة المخطوطة من الكتاب، وضبطها - في منتصف شهر رمضان سنة ٩٥٤هـ.

ذكر الأفندي، في ترجمة الشيخ حسين بن عبد الصمد قوله: رأيتُ نسخة من فهرس الشيخ الطوسي، قرأها هذا الشيخ على الشهيد الثاني، فكتب (رحمه الله) بخطّه له في آخرها هكذا: «أنها، أيّده الله تعالى وسدّده، وأدام مجده، وأسعده - قراءةً وتصحيحاً وضبطاً في مجالس آخرها يوم الأحد منتصف شهر رمضان المبارك سنة أربع وخمسين وتسعمائة، وأنا الفقير إلى الله تعالى زين الدين علي بن أحمد الشامي العاملّي حامداً مصلياً مسلماً»^(١).

أما بعد هذا التاريخ فقد رجع إلى العراق، وكان سنة ٩٥٨هـ / ١٥٥١م قد قرأ عليه بعض تلامذته شرحه لكتاب الألفية الشهيدية لأستاذه الشهيد الثاني عندما كان مقيماً في مدينة كربلاء^(٢).

(١) رياض العلماء، ج ٢، ص ١١٤.

(٢) الأفندي، ج ٢، ص ١١٧.

ورُبَّما يُترجَح أنَّه كان لا يزال منتظماً في سلك التدريس ببغداد في هذه الفترة أيضاً، بخلاف أستاذه الذي تخلَّى عن التدريس بعد بضع سنوات من توليه هذا المنصب.

والسبب الداعي لهذا الافتراض أنَّ الشيخ حسين بن عبد الصمد لو كان قد أصابه ما أصاب أستاذه من الحيف والمطاردة في بغداد لما عاد إليها مرَّةً أخرى، إلَّا أنَّ بغداد كما يبدو كانت أكثر أماناً من بلاد جبل عامل في هذه الفترة بالذات، ربَّما بسبب صراع الولاة وتعاقبهم على السلطة، حيث حكم ستَّة ولاة خلال عقد واحد من الزمن (من سنة ٩٥١هـ / ١٥٤٤م، إلى سنة ٩٦٣هـ / ١٥٥٦م)^(١).

أمَّا ما قيل عن هجرة الشيخ حسين إلى إيران فقد ذهب بعض المؤرخين إلى أنَّها حدثت حدود سنة ٩٦٠هـ / ١٥٥٣م، أي قبل مقتل أستاذه الشهيد الثاني بخمس سنوات، في حين أنَّ مؤرخين آخرين ذكروا أنَّ هجرته كانت بعد مقتل أستاذه زين الدين عام ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م.

ذكر اسكندر بيك منشي ما يلي: «بعدما استشهد الشهيد الثاني لتشييعه على أيدي الرومية (الأتراك)، إرتحل الشيخ حسين بن عبد الصمد (قُدس سرُّه) من وطنه إلى بلاد العجم، وصار مصاحباً للسلطان شاه طهماسب الصفوي»^(٢).

واعتماداً على النصِّ الذي كتبه ابن العودي المعاصر لتلك المرحلة فإنَّه ذكر أنَّ الشيخ حسين بن عبد الصمد كان قد إتَّجه من العراق مباشرة إلى إيران، وأقام في مدينة (خراسان) بعدما فارق أستاذه ربما في لقائه الأخير معه عام ٩٥٤هـ / ١٥٤٧م.

ذكر ابن العودي أنَّ الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني كان رفيق الشهيد الثاني إلى مصر في طلب العلم، وإلى اسطنبول (في المرَّة

(١) تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٤، ٤٧ - ٩٧.

(٢) نُقل النص في رياض العلماء، ج ٢، ص ١١٨.

الأولى)، وفارقه إلى العراق، وأقام بها مدّة، ثم ارتحل إلى خراسان، واستوطن هناك الآن (أدام الله توفيقه)^(١).

وقد افترض بعض الكتّاب المعاصرين أنّ الشيخ حسين بن عبد الصمد أقام في بغداد فترة قصيرة إلّتحق بعدها بأستاذه الشهيد الثاني في بعلبك، فأقام فيها، أو في بعض القرى المجاورة لها مدّة طويلة امتدت ثلاث عشرة سنة. وبعد مقتل الشهيد شدّ رحاله إلى إيران^(٢). ولا دليل بيّن على مثل هذه الدعاوى.

واستند القائلون الذين ذهبوا إلى أن هجرته كانت قبل مقتل أستاذه زين الدين أنّه إنتقل بولده الشيخ بهاء الدين محمد العاملي المعروف بالشيخ البهائي إلى إيران عندما كان في السابعة من عمره.

وقد ثبت أنّ ولادة البهائي كانت سنة ٩٥٣هـ / ١٥٤٦م، فعلى ذلك تكون الهجرة مقاربة لسنة ٩٦٠هـ / ١٥٥٣م.

من إصفهان إلى مشهد وهرّاة

استقر الشيخ حسين في مدينة اصفهان برهة من الزمن، إلّا أنّ مجيئه إلى إيران (على فرض صحّة هذه الرواية) لم يُلَفِت النظر إليه إلّا بعد مقتل أستاذه الشهيد الثاني زين الدين العاملي حيث أحسّت بعض الأجهزة الإيرانية بالظُلّامة التي أصابت الشيعة العرب في بلاد الشام، والتي تمثّلت بمقتل الشهيد الثاني كما أحسّت بخطأ الاتهامات التي صدرت من الشيعة الموالين للدولة الصفوية ضده، واتهامه بالتهمة المُنفّرة كرميه بالتسنن، وما شابه ذلك.

كلّ هذه الأسباب، وغيرها جعلت قضية مقتل الشهيد الثاني قضيةً شعبيةً ورسمية في وقت واحد، إستغلّتها الإدارة الصفوية سياسياً للتعبئة ضدّ العثمانيين.

(١) الدر المنثور، ج ٢، ص ١٦٣.

(٢) المهاجر، الهجرة العاملية، ص ١٤٦.

ويبدو أنَّ الشيخ حسين بن عبد الصمد، ضمن هذا التوجُّه الجديد، كان قد حظي برعاية الشيخ علي بن أحمد العاملي المعروف بالمنشار (ت: ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م) الذي كان شيخ الإسلام في مدينة إصفهان، وانتظم عن طريقه بمناصب الدولة الدينيَّة، فعُيِّن سنة ٩٦٨هـ / ١٥٦١م شيخاً للإسلام في مدينة قزوین^(١).

وكانت هذه المدينة عاصمة الخلافة الصفوية يومذاك، وقد أقام فيها سبع سنوات متواصلة، وكان من جهوده في هذه المرحلة إقامته صلاة الجمعة التي يقول بوجوبها العيني، كما هو مسلك أستاذه الشهيد الثاني.

وقد انتقلت إقامته بعد ذلك إلى مدينتي مشهد، وهراة، وكان في كلا المدينتين قد تولَّى المنصب نفسه. ففي مشهد بقي منذ عام ٩٧٠هـ / ١٥٦٣م حتى عام ٩٧٥هـ / ١٥٦٧م، أي ما يقرب من خمس سنوات، في حين بقي بمدينة هراة منذ عام ٩٧٥هـ / ١٥٦٧م حتى عام ٩٨٣هـ / ١٥٧٥م، أي ما يقرب من ثمان سنوات.

ويُذكر في سبب إنتقاله إلى (هراة) أنَّ هذه المدينة كانت مسرحاً للصراع بين الإمبراطورية الأوزبكية القائمة في وسط آسيا، وبين الصفويين. وبعد سيطرة الشاه طهماسب عليها كان الشيخ حسين أول شيخ للإسلام يحلُّ في هذه الحاضرة الكبيرة لإحداث نهضة علميَّة فيها.

وقد حفلت مدينة هراة بدراسة منهجية كان الشيخ حسين بن عبد الصمد قد استحدثها على غرار المناهج الدراسية التي تحفل بها المراكز التعليمية الإمامية في حواضرها العلمية، وأخذ طلبة العلوم من الفقهاء والعلماء يتوافدون على المدينة لغرض مقابلة الحديث، وتحقيق المعارف الشرعية^(٢)، مضافاً إلى

(١) الخوانساري، ج٢، ص ٣٤٣.

(٢) الأفندي، رياض العلماء، ج٢، ص ١٢٠.

دراسة الفقه والتفسير والعلوم الرياضية التي كان يتقنها، ويتميّز بها^(١).
وقد أحدث نشاطه الفكري موجةً في صفوف سكان المدينة حتى انتشر
التشيع بينهم، واعتنقه الكثير من الأهالي السُنيّين في وقت قصير.

ذكر اسكندر بيك منشيء في كتابه «عالم آراي عباسي» أنّ الشيخ حسين
بن عبد الصمد كان يشتغل في مدينة هراة بترويج الشريعة الغراء، وإفادة
العلوم الدينية، وإفاضة المعارف اليقينيّة، وتصنيف الكتب والرسائل وحلّ
المشكلات، وكشف غوامض المعضلات^(٢).

وذكر بعض معاصريه أنّ توجهه إلى هراة كان لغرض إرشاد ضلال أهل
الضلال لتلك الناحية، فتشيع خلق كثير ببركة أنفاسه (بهراة ونواحيها)،
وأصبحوا في عداد مذهب الإماميّة، حتى تطهّرت تلك الناحية عن لوث
المخالفين^(٣).

وكان هذا النشاط مدعوماً من الشاه طهماسب نفسه حيث أغدق على
الشيخ حسين بالنفوذ الروحي والمادي فأمر حاكم خراسان أن يُحضِرَ ولده
السلطان محمد خدابنده لصلاة الجمعة، والاستماع إلى مواعظ الشيخ
حسين، وأحاديثه لغرض أن ينقاد هذا السلطان لسلطة الشيخ حسين الروحية
ليكون رمزاً للطاعة من قبل الجميع^(٤).

كما إقتطع له الشاه طهماسب ثلاث قرى من تلك البلدة لتقويم أوضاع
معيشته واحتياجاته الشخصية.

ويبدو أنّ فترة إقامته في هراة كانت من أهم فترات نشاطه الاجتماعي
والعلمي معاً. وكان الشيخ حسين في حدّ ذاته صاحب تجربة اجتماعية

(١) الخوانساري، ج ٢، ص ٣٤١.

(٢) عالم آراي عباسي، ص ٤٤.

(٣) يُنظرُ النص في رياض العلماء، ج ٢، ص ١٢٠.

(٤) الأفندي، ج ٢، ص ١٢٠.

واسعة، وشخصية معطاءة يمكن أن تتناسب مع جميع الأدوار. فمضافاً إلى علومه الدينية التي يتميز بها فقد كان مطلعاً على التواريخ، وماهراً في اللغات كما يصفه معاصروه، الذين اعتبروه أيضاً ممن جدّد قراءة كتب الأحاديث ببلاد العجم^(١).

ونُقِلَ أنَّ الشيخ حسين عند إقامته في عاصمة الصفويين طلب منه الشاه طهماسب أن يُحرّر كتاباً إلى السلطان سليمان القانوني جواباً عن الرسالة التي كتبها إلى الشاه طالباً منه إرجاع ولده بايزيد الذي عصاه، والتجأ إلى الشاه طهماسب إلزاماً بالتعهد الذي تمّ بين الدولتين سنة ٩٦١هـ / ١٥٥٤م، والذي من شروطه إعادته الأمراء، وقادة الجيش وغيرهم الملتجئين إلى البلد الآخر. فكتب الشيخ حسين جواباً له سنة ٩٦٧هـ / ١٥٦٠م، طلب منه على لسان الشاه أن يسامح ولده، ويهبه الأمان للعودة إلى بلاده مرةً أخرى. إلا أنَّ بايزيد قُتل في ديار الصفويين بعد هذه الرسالة مباشرة، هو وأولاده جميعاً.

كما يُلاحظ أيضاً أنَّ مثل هذه المراسلات كانت تتمُّ باللغة العربية، لغة القرآن لتكشف الإدعاء بالتزام هاتين الدولتين كل منهما بأحكام القرآن.

وقد ورد في أول الرسالة: «الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون، المخاطب بما أرسلناك إلا رحمة للعالمين، محمد رسول الله، والذين آمنوا معه، أشدّاء على الكفار، ذلك جدُّنا سيد الأولين والآخرين، صلوات الله وسلامه عليه»^(٢).

وإذا صحَّ تاريخ هذه الرسالة، ونسبتها إلى الشيخ حسين فإنَّ ذلك يعني

(١) القراءة على الشيخ إحدى أنواع طرق إجازة الحديث، وتسمّى العرض؛ لأنَّ القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه من حفظه، أو من كتاب. وهي من طرق الرواية الصحيحة. أمّا بقية طرق تحمل الحديث فهي: السماع من لفظ الشيخ، والإجازة، والمناولة، والكتابة والإعلام، والوجادة.

(٢) الأفندي، ج ٢، ص ١١٨.

أنَّ الشيخ حسين كان قد إلتقى الشاه قبل توليه منصب شيخ الإسلام، الأمر الذي ينبىء على أنَّ مكانته بعد مقتل أستاذه الشهيد الثاني كانت قد عُرفت على أعلى مستويات أجهزة الدولة .

رحلة إلى مكة

وفي سنة ٩٨٣هـ / ١٥٧٥م إستأذن الشيخ حسين من الشاه طهماسب للتوجه إلى زيارة بيت الله الحرام، له، ولولده، إلّا أنَّ الشاه قرَّر أن ينوب البهائي، وكان ابن الثلاثين يومذاك، مناب أبيه في منصب شيخ الإسلام بهرة^(١)، وهو أول المناصب الحكومية التي يتولّاها البهائي الابن داخل جهاز الدولة الرسمي .

أمّا الشيخ حسين فتوجّه إلى الحج . ومن خلال بعض إجازاته الصادرة فإنّه كان أواخر السنة المذكورة هناك . ففي اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة سنة ٩٨٣هـ صدرت عنه بمكة إجازة للسيد الحسن بن علي بن الحسن المشهور بابن شدمق المدني، ولأولاده^(٢) .

ثم عطف على البحرين، فاستقرَّ في قرية المُصلّى، إحدى قرى البحرين التي شهدت وجود حركة دراسية فيها .

وفاته في البحرين

تسارعت الأحداث في هذه المرحلة المليئة بالمفاجئات، فقد تُوفي الشاه طهماسب في ١٥ صفر سنة ٩٨٤هـ، ثم تُوفي هو نفسه بعد ثلاثة وعشرين يوماً فقط من وفاة الشاه، أي في اليوم الثامن من شهر ربيع الأول من السنة ذاتها^(٣) .

(١) أعيان الشيعة ، ج٦ ، ص ٥٩ .

(٢) الذريعة ، ج١ ، ص ١٨٦ .

(٣) أقبر الشيخ حسين في البحرين . ويقع ضريحه اليوم على بُعد ستمائة متر من قرية المُصلّى . وبجانب قبره المسجد الذي كان قد أمَّ المُصلين جماعةً فيه أيام إقامته القصيرة في هذه المنطقة .

لم تَطُلْ إقامة الشيخ حسين بن عبد الصمد في البحرين أكثر من شهرين .
وقد فُسِّرَ سفرُهُ لأداء فريضة الحج أنّه كان ذريعة إتّخذها ابن عبد الصمد لترك
إيران بما فيها مناصبه الرسمية من دون رجعة .

وقد اعتمدت المنقولات الشيعيّة في تأكيد هذه المقولة على ما نُقِلَ من
رغبة ابن عبد الصمد لحثّ ولده الشيخ البهائي للتخلي عن الإقامة في إيران
وتخليّره بالسكن بين الهند، والبحرين، وهو في البحرين، الموطن الجديد
الذي انتخبه .

قيل إنّهُ كتب لولده هذه المقولة التي اشتهرت في كتب التراجم
والتواريخ : «إذا كنتَ تطلب الدنيا فأذهب إلى الهند، وإن كنتَ تُريدُ الآخرة
فألحق بنا إلى البحرين، وإن كنتَ لا تريد الدنيا ولا الآخرة فتوطن بلاد
العجم»^(١) .

وبناءً على هذه المقولة بُني افتراض توطّنه في البحرين الذي لم يطل،
وربما لو امتدّ الزمن به لرجع إلى مكانه مرّةً أخرى .

ومما يقلّل من صحة هذه الفرضية المُتّاقلة أنّ ولده البهائي لم يلتزم بأيّ
شيء يخرجّه عن سلطان الصفويين، ولو كانت هذه المقولة من المنقولات
الصحيحة لما خالفها هذا الفقيه التابع لسلطان أبيه الروحي، والملتزم بنهجه .

حاول بعض مؤرخي التاريخ الشيعي أن يجتهد في تفسير الأسباب التي
دعت الشيخ ابن عبد الصمد للسفر عن إيران، بناءً على صحة فرضية خروجه
منها إلى حاضرة أخرى، فنُسب ذلك إلى مسلكه العرفاني حيث كان يبتعد عن
حياة الترف التي تنعم بها في إيران .

كما أنّ منافذ السياسة التي أصبح من خلال منصبه الديني السياسي جزءاً

(١) الأفندي، ج٢، ص ١٢١ .

منها، تختلف في تقلباتها تمام الاختلاف عن عوالمه الروحية الثابتة .

وأخيراً لم يكتب هؤلاء الدارسون بتفسير حقائق الأشياء بما يسعها من الافتراضات بل لجأوا أيضاً إلى عالم الأحلام، فنقلوا مناماً كان الشيخ ابن عبد الصمد قد رآه، وعليه قرَّر أن يتخذ البحرين وطناً له بدلاً عن إيران^(١).

إلا أن هذه الافتراضات لا تصمد أمام المناصب الرسمية التي تولّاها خلال عشرين عاماً، متنقلاً بين المدن الإيرانية بدعم من الشاه طهماسب نفسه، وكذلك أمام الفترة القصيرة جداً من إقامته في البحرين، التي لم تتجاوز الشهرين فقط، والتي تُعدُّ من المراحل المتعارفة التي يقطعها المسافرون في تلك الأيام.

وتبقى فرضية واحدة فيما إذا صحَّت مقولة هجرته عن إيران إلى أن دوافعها كانت رسمية متعلقة بالسلطة نفسها التي رغبت إما أن تُجَرِّد هذا الفقيه من منصبه - بطريقة ما -، وتسترد قراه وأملاكه التي وهبتها له من قبل، أو كانت السلطة نفسها قد أرسلته إلى البحرين ممثلاً عنها ليقوم بدوره الثقفي فيها.

وليس هناك سياق تاريخي يؤيد هذين الافتراضين أيضاً.

وقد اجتهد الشيخ جعفر المهاجر إلى أن هذه الهجرة كانت قد تمَّت بسبب معارضة القزلباش لهذا الفقيه الذي ارتبط مسلكه بمسلك سلفه شيخ الإسلام الكركي المقتول قبل أكثر من ثلاثة عقود على أيديهم. وكان نقله إلى مدينة هراة النائبة يرتبط بصراع القزلباش معه في مدينة مشهد.

إلا أن هذه الاجتهادات المهمة تحتاج إلى ما يوثقها من سياقات تاريخية، وإلا فأنها تبقى ضمن الفرضيات غير المدعومة بالشواهد.

(١) نُقِلَ أنَّ الشيخ حسين رأى مناماً مفاده أنَّ يوم القيامة قد قام، وجاء الأمر من الله أن تُرفع أرض البحرين بما فيها إلى الجنة. عندها أثر الجوار فيها، والموت في أرضها. (أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٢٤٠).

نُقلت عن الشيخ حسين إحدى الوقائع التي تكشف عن تدمره من بعض المشايخ المتخصصين في علم الجدل والمناظرة في البحرين بعد دعوته إلى بعض المساجد هناك، ومناقشة الشيخ داود بن شافيز (ت: ١٠٢٠هـ/ ١٦١١م) له في بعض المسائل التي لم ترق له، فعبر عن حالته تلك بيتين من الشعر نُسبا إليه، قال في أولهما:

أناسٌ في (أوالٍ) قد تصدّوا لمحو العلم، واشتغلوا (بلم) (لم)^(١)

جهود الشيخ حسين بن عبد الصمد العلمية

لم يكن الشيخ حسين قد تفرّغ للكتابة والتأليف كما تفرّغ أستاذه الشهيد الثاني الشيخ زين الدين العاملي، وكانت المؤلفات التي صدرت عنه مرتبطة بما تفرضه عليه الظروف التدريسية، أو غيرها في تحرير الرسائل، والكتابات الدالة على تفوّقه العلمي في الكثير من المجالات.

وقد نُسبت له رسالة قيل إنّه سجّل فيها بعض ما وقع له من المناظرات، كمناظراته مع أحد علماء حلب السُّنّيين في موضوع الإمامة، وغيرها سنة ٩٥١هـ / ١٥٤٤م، والتي انتهت، كما تُشير المناظرة، باعتناق هذا العالم السُّني للمذهب الشيعي^(٢).

وكتب أيضاً رسالة مختصرة أخرى بطلب من الشاه طهماسب سَمّاها «العقد الطهماسبي»، أو «العقد الحُسَيني» تناول فيها ما يتعلّق ببعض الموارد الفقهية، وبمرض (الوسواس) الذي قيل إنّ الشاه طهماسب كان قد إبتلي به.

وقد وردت تسمية هذه الرسالة بالعقد الطهماسبي، وبالعقد الحُسَيني مما أوهم بعض المترجمين إلى وجود رسالتين مختلفتين للشيخ حسين بن عبد الصمد.

(١) أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٣٨٤.

(٢) طُبعت بتحقيق شاکر شیع في قم سنة ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م بعنوان «مناظرة الشيخ حسين بن عبد الصمد الجبعي العاملي مع أحد علماء العائمة في حلب».

والحال أنَّ هاتين الرسالتين رسالة واحدة. وقد وقفتُ على نسختين خطيتين منها، الأولى: كُتبت سنة ١١٥٣هـ / ١٧٤٠م، وتقع في (١٧) ورقة كبيرة، وهي من مقتنيات مكتبة المتحف البريطاني، وتحمل اسم «العقد الحسيني».

والثانية: كُتبت سنة ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م، وتقع في (٣٢) ورقة، وهي من مقتنيات مكتبة الامام الشيخ علي كاشف الغطاء في النجف (العراق)، وتحمل اسم «العقد الطهماسبي».

قال الأفندي: إنَّ للشيخ حسين رسالة سمَّاها «العقد الطهماسبي»، وقال: إنَّه رآها في بلدة رشت من بلاد جيلان، وكانت في مسائل عديدة، منها: مسائل الطهارة وأحكامها، ومنها: ما يجوز فيه الصلاة من الثوب النجس والبدن ونحوهما، ومن جملتها أيضاً مسألة (الوسواس). قد ألَّفها بأمر السلطان طهماسب، وأورد فيها مسألة الوسواس، وأطال الكلام في المنع عنه، حيث كان ذلك السلطان مبتلى به.

وأما العقد الحسيني فلم أظفر به، والظاهر أنَّه بعينه «العقد الطهماسبي»^(١).

يقول الشيخ حسين بن عبدالصمد في أولها: «لما وردت الأوامر العالية الغالبة المسددة المؤيدة الظاهرة الطاهرة القاهرة الباهرة الحيدرية الصفوية الحسينية أدام الله تسديدها وتأييدها، وأجزل على العالمين برَّها ومزيدها، أن أكتب شيئاً يتعلق بالوسواس، وبالطهارة وأحكامها التي تعمُّ بها البلوى بين الناس، وما تجوز به الصلاة نجساً من البدن واللباس، قابلت الأوامر المطاعة بالقبول، وذكرْتُ أشياء مع مأخذها من الأحاديث المطهرة والأصول، وأتبعْتُها بأشياء من طهارة القلب التي توجب إقباله بالكلية على الربِّ، شكراً لما له عليَّ، وعلى كل المؤمنين من الفضل الواسع والإحسان المبين،

(١) رياض العلماء، ج ٢، ص ١١٧.

وسميته «العقد الحسيني»، (وفي نسخة: العقد الطهماسبي) ليدوم الذكر الجميل، والأمر الجزيل.

وورد في آخر الرسالة قوله: «هذا آخر ما تيسر كتابته إمتثالاً للأوامر العالية لا زالت غالبية (عالية) إلى يوم الدين. كتبناه على عجلة الوقت مع شغل البال، وتششت الحال، ليكون نموذجاً للحضرة المؤيدة المُسَددة، ليترقى بفكره الصائب وفهمه الثاقب إلى ما هو أعلى مرتبة من ذلك، فإنه غصن الشجرة النبوية، بل ثمرة تلك الأغصان العلوية. جعله الله في الدنيا محفوظاً برعاية آبائه الطاهرين، وفي الآخرة ملحوظاً بالعناية في الدرجة العالية مع الأولياء والمقربين».

وبالرغم أن بعض المناوئين للسياسة الصفوية إتهم الفقهاء بما يُشبهه التبريرات الشرعية بإسقاط الصلوات عن الشاه طهماسب لابتلائه بالوسواس فإن هذه الرسالة تُنبئ بعكس هذه الدعوى، بل هي تحت الشاه طهماسب على الالتزام بالعبادات التي فرضها الإسلام باعتباره «غصن الشجرة النبوية، بل ثمرة تلك الأغصان العلوية».

ذكر الميرزا مخدوم في باب التشنيع على الشاه، أن الشاه طهماسب قد إنقضت من عمره خمسة وستون عاماً، ولم يُصلِّ إلا صلاة يوم (عاشورا). وكان يُعتذر عنه خوفاً من طعن المسلمين بأني موسوس تتعسر الصلاة عليّ، ولو اشتغلت بها كلت عليّ السلطنة^(١).

إلا أن الشيخ حسين بن عبد الصمد ذكر في رسالته «العقد الطهماسبي» حثاً للشاه طهماسب على التمسك بإقامة الصلاة، يقول بالنص:

«والجناب الأعلى أدام الله دولته، وأظهر على أهل النفاق صولته، قد أنعم الله عليه بأكمل النعم وأجلّها، فينبغي أن يكون شكره أتم وأكمل من

(١) النواقض لبنان الروافض، الورقة ١٢٤.

شكر كل أحد، في المواظبة على وظائف المراقبة لله تعالى، والعبادة على النهج الذي قرّره آباؤه (عليهم السلام)، خصوصاً الصلاة التي هي أفضل الأعمال، ليزيده الله من نعمته في الدنيا، ويجعله في الدرجة العليا مع آبائه المعصومين في الآخرة».

كما ذكر في آخر رسالته هذه قوله: «كتبناه على عجلة الوقت مع شغل البال، وتشتت الحال ليكون أنموذجاً للحضرة المؤيدة المُسدّدة ليرقى بفكره الصائب، وفهمه الثاقب إلى ما هو أعلى مرتبة من ذلك، فإنّه غصن الشجرة النبوية، بل ثمرة تلك الأغصان العلوية. جعله الله في الدنيا محفوظاً برعاية آبائه الطاهرين، وفي الآخرة ملحوظاً بالعناية في الدرجة العالية مع الأولياء والمقربين».

أما في مجال الفقه فقد اشتهر كتابه شرح (الألفية) للشهيد الأول في فقه الصلاة، وهو شرح مزجي كان قد فرغ منه في هراة سنة ٩٨١هـ / ١٥٧٣م، وهو مجموعة دروس كان قد ألقاها على طلبته في العراق، ويبدو أنّه تفرغ لكتابتها بعد تلك السنين عندما أعاد تدريسه في هذه المدينة للطلاب الذين حضروا عليه^(١).

وفي مجال دراية الحديث عُدَّ كتابه «وصول الأخيار إلى أصول الأخبار»^(٢)، ثاني مؤلّف مستوعب على طريقة الإماميّة في علم الدراية بعد كتاب «الرعاية في علم الدراية»^(٣) لأستاذه الشهيد الثاني الذي ألفه سنة ٩٥٩هـ / ١٥٥٢م.

(١) ذكر الطهراني أكثر من ثلاثين شرحاً على «الألفية» في (الذريعة، ج ٢، ص ٢٩٦).
(٢) طُبِعَ كتاب «وصول الأخيار» بتحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري في (قم، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

(٣) طبع كتاب «الرعاية في علم الدراية» بطهران سنة ١٣١٠هـ / ١٨٩٣م، وعليه حواشٍ للشيخ عبد الواحد العاملي، والميرزا محمد التنكابني. (الذريعة، ج ٣، ص ٥٨). كما طُبِعَ بتحقيق الشيخ عبد الحسين محمد علي البقال في (قم، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٩م).

وذكرت له مؤلفات أخرى في نطاق علم الفقه والحديث^(١).

ومن مؤلفات الشيخ حسين بن عبد الصمد رسالة ألفها عند هربه من العراق يمكن أن يطلق عليها (رحلة الشيخ حسين بن عبد الصمد)، قيل إنّه ذكر فيها وقائع ما اتفق له من أسفاره^(٢). وكان قد وجّهها إلى أستاذه وزميله الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي، ولكن لا أثر لها بين المؤلفات العاملية، ولا غيرها.

وقد عثر بعض الباحثين على نسخة منها، ونشرها محققة في إحدى الدوريات المهمة بشأن الدراسات الشيعية^(٣).

إلا أنّ هذه النسخة لم تكن الرحلة التي كتبها الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي بقلمه، وإنّما هي رحلة ليس للعاملي فيها سوى العنوان دون المضامين التي حاول كاتبها أن يتخيّل مشاهد الرحلة، وأماكنها، وشخصياتها ليملأ فراغاتها على لسان مؤلفها، وهو منها براء.

والأغرب من ذلك أنّ محقق النصّ لم يُشر إلى النسخة المخطوطة التي اعتمدها، ولا مكانها، ولا شيء عن ناسخها، أو ما يتصل بها، أو كيف حصل عليها بعد غيابها هذه القرون الطويلة؟

ولتهافت النصّ المنسوب للشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي، وظهور آثار الوضع عليه أعرضت عن الاطناب في تحليله، وتشريحه، والاشارة فقط إلى تهافته، واستحالة نسبته إلى مؤلفه الكبير الذي يُجلّ عمّا احتوت عليه هذه الرسالة المزوّرة من ثلبه، والإساءة إليه، وإلى أطراف أخرى معه.

(١) الأفندي، ج ٢، ص ١١٦.

(٢) الحر العاملي، أمل الآمل، ج ١، ص ٧٤؛ والأمين، أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٦٤.

(٣) نُشرت بعنوان «رسالة الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي (والد البهائي) إلى أستاذه الشهيد الثاني»، مجلّة المنهاج، العدد (٢٩)، ربيع ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ١٥٣ - ١٩٥، تحقيق: الدكتور يوسف طباجة.

الشاه إسماعيل الثاني: الصراع على السلطة

بعد وفاة الشاه طهماسب الذي دام حكمه أكثر من نصف قرن تولّى السلطة بعده ولده إسماعيل الثاني .

وبالرغم أنّ هذا الحاكم الجديد لم يبقَ في السلطة إلاّ تسعة عشر شهراً فقط (حكم من ٢٧ جمادى الأولى ٩٨٤هـ / ٢٢ آب ١٥٧٦م، حتى ٥ ذي الحجة ٩٨٥هـ / ١٣ شباط ١٥٧٨م)، إلاّ أنّ الأحداث التي ارتبطت بحكمه كانت أحداثاً مثيرة .

قيل إنّ إسماعيل الثاني كان قد سجنه أبوه في قلعة قهقهة الإيرانية مدّة من الزمن بسبب الصراعات القائمة بين قبائل القزلباش، وبعد توليه السلطة أراد الانفراد بالحكم أمام المنافسين من أبناء عائلته، فأوقع فيهم القتل، وتبعهم في البلدان، ولم يسلم منه إلاّ أخوه محمد خدابنده (الذي كان يعاني من ضعف البصر)، وولده الصغير عباس (الذي أصبح فيما بعد الشاه عباس الكبير).

أراد الشاه إسماعيل الثاني أن يُغيّر بعض الممارسات التي سادت في الدولة الصفوية من مظاهر اعتقادية معادية للسنة، والتي أصبحت جزءاً من الحياة العامة فأُتهم من قبل خصومه بالتسنن، وخروجه عن المذهب الإمامي الذي التزم به آباؤه وأجداده .

ففي الشهور الأولى من حكمه نُقلَ أنّه قتل الكثيرين من أبناء أسرته الذين

كانوا يتولّون مناصب مهمة في عهد أبيه طهماسب .

وممن قُتل على يديه الأمير إبراهيم ميرزا الصفوي بن بهرام بن الشاه إسماعيل (قتل في ٥ ذي الحجة سنة ٩٨٤هـ / ٢٤ شباط ١٥٧٧م)، وكان هذا الأمير قد اقترن بابنة الشاه طهماسب كوهر سلطان خانم، والتي هي أخت الشاه الحالي (إسماعيل الثاني).

وكان الأمير إبراهيم من كبار العلماء والشعراء، صاحب مواهب مُبهرة، شغل حكومة خراسان حتى عام ٩٧٩هـ / ١٥٧٢م، ولمدّة إثنتي عشرة سنة، كما قُتل معه أحد عشر شخصاً من أبناء العائلة المالكة .

نقلت بعض المصادر الفارسية أنّ الأمير إبراهيم ميرزا الصفوي كانت له معرفة بالفنون، وأغلب الصنائع والأعمال اليدوية، مضافاً إلى العلوم العقلية التي يُتقنها، وكانت له أيضاً معرفة في العلوم الرياضية من الحساب والنجوم، والأدبية من العروض والشعر، وله ديوان شعر كبير في اللغتين الفارسية والتركية . كما أنّ له مؤلفات مهمة أصبحت من المصادر التي إعتد عليها المؤلفون بعده مثل كتابه (فرهنگ إبراهيمي) في تراجم الشعراء .

ويقال إنّهُ كتب للشاه إسماعيل الثاني قبل مقتله شعراً بالفارسية معناه: لا تُلَطِّخ يدك بالدماء، ففوق يدك يد، والفَلَكُ لم يصنع تاجاً ذهبياً لأحد، إلّا ووضع التراب على رأسه آخر المطاف .

وبسبب أعمالك القبيحة لا يمكن أن يطول عُمرُك . إنّ كلّ ما بيني وبينك هو أن يكون قبري بعد شهور أعتق من قبرك . لقد بنيت بناءً قلعت به ركائز أسرتنا، يا صاحب الأساس الخرب، ما الذي بنيتهُ^(١)؟!

وبسبب مبدأ العنف الذي انتهجه الشاه إسماعيل الثاني وصراع أطراف

(١) أعيان الشيعة، ج٢، ص ١١٤.

القوى القتالية القزلباشية فيما بينها للاستيلاء على العرش ، فقد حدث تنافر بينه وبين الأجنحة القوية الأخرى التي تقف على رأسها بعض الشخصيات الدينية المتنفذة.

إنَّ أهم فقيه إقترن بمواجهته للشاه إسماعيل الثاني هو السيد حسين المجتهد (ت : ١٠٠١ هـ / ١٥٩٣ م)، كما نُسبت قصة مقتل الشاه إليه.

تعاظم نفوذ السيد حسين المجتهد في الدولة الصفوية أيام الشاه عباس الكبير حتى أصبح الشخصية الدينية الرسمية الأولى في الدولة، ولُقِّب بلقب «خاتم المجتهدين»، كما لُقِّب بالمفتي أيضاً.

والسيد حسين المجتهد هو سبط المحقق الكركي الذي كان له دور في الأحداث الدائرة قبل هذه المرحلة بما يقرب من نصف قرن حتى قيل إنّه قُتل بالنجف على يد بعض أمناء الدولة عام ٩٤٠ هـ / ١٥٣٤ م.

وكان الشاه إسماعيل الثاني قد صادر مكتبة السيد حسين المجتهد مع جميع أملاكه مما سبَّب غلياناً شعبياً تجاه سياسته هذه لما يتمتع به هذا المجتهد من قاعدة شعبية واسعة.

ورد في النصوص المتناقلة أنَّ إسماعيل الثاني ساء ظنُّه بجميع علماء الإمامية، خاصة بالسيد حسين المجتهد، وسائر علماء الشيعة من أهل استرabad الغالين في التشيع، والتبري من أعداء آل محمد، وكان يؤذيه، ويظهر لهم العداوة، وأخرج بعضهم من معسكره.

كما أمر بجمع كتب الأمير السيد حسين المجتهد، والختم عليها. وقد أخرجوه من منزله، وجُعِلَ بيته من البيوت العامة التي يأوي إليها النزلاء^(١).

كما ورد نصٌّ آخر يذكر أنَّ الشاه أخرج بالقوة صناديق مقفلة مملوءة

(١) الأفندي، ج ٢، ص ٧١.

بالكتب من بيت السيد المجتهد، واستولى عليها، ولما تُوفي حملها أصحاب السيد المجتهد إليه مرةً أخرى^(١).

والسبب فيما نُقل أنَّ السيد حسين المجتهد كان قد عارض الشاه في مسألتين:

الأولى: محاولة الشاه لمنع «التبرائيين» الذين كانوا بمثابة جماعة تُشكّل موكباً يسير أمام بعض الشخصيات الرسميّة، ومن مهامهم الهتاف بالصلوات على آل البيت، ولعن خصومهم من الخلفاء، وغيرهم.

والتبرّائيون كلمة مأخوذة من (التبرّي)، أي إظهار النفرة من خصوم أئمة أهل البيت (ع) ومغتصبي الخلافة الإسلامية.

وقد نقل الخوانساري: «أنَّ الشاه إسماعيل أرسل إلى السيد حسين المجتهد أحد (جلاوزته) الملعونين يأمره بمنع (التبرائيين) الذين كانوا يمشون قدام مواكب شرفاء تلك الأيام باللعن والسلام - عن ذلك العمل، ويهدّده بالقتل والضرر الشديد، متى لم يقبل. فأجاب جناب السيد المعظم لو شاء الملك أن يأمر بقتلي فليفعل، حتى يقول أناس سيأتون من بعدنا: لقد قتل يزيدُ ثانٍ حسيناً ثانياً، ويلعنوه كما يلعنون يزيدهم الزنيم الأول»^(٢).

الثانية: تغيير العملة المنقوش عليها أسماء الأئمة الاثني عشر، والتي لم ينجح بتغييرها^(٣).

فقد نقلت المصادر الشيعية - كما هي عاداتها في تفسير الأحداث السياسية تفسيراً مذهبياً بحثاً - أنَّ الشاه إسماعيل الثاني لما أراد تغيير (السكّة) المنقوش عليها أسماء الأئمة المعصومين برّر عمله في محضر أمراءه وقوّاده أنَّ هذه

(١) الأفندي، ص ٧٣.

(٢) روضات الجنّات، ج ٢، ص ٣٢٢.

(٣) الأفندي، ج ٢، ص ٧٤.

(النقود) قد تقع في أيدي الكفرة الأنجاس وتمسُّها جوارح غير المتدينين من الناس مما يخالف قدسيته.

وكان السيد حسين المجتهد حاضراً، فاقترح على الشاه أن يكتب بيتاً لأحد شعراء الفارسية في لعن الخلفاء الثلاثة حتى لا يضرَّ وقوعه في أي (كنيف).

يُنقل أنَّ الشاه إزداد عليه غيظاً، وتحيَّن الفرصة للخلاص منه^(١). كما نُقل أنَّ الشاه حاول قتل المجتهد بإحدى الطرق غير المثيرة للشك، حيث حُبس في حَمَّام حار حتى زُعمَ هلاكه، لكنه نجا من ذلك بأعجوبة^(٢). وقد إرتبطت قصة مقتل الشاه إسماعيل بالسيد المجتهد، وعُدَّت من كراماته الدينية، حيث كان مقرراً - كما تنقل النصوص - أن يُقتل السيد حسين المجتهد على يد الشاه إسماعيل الثاني، إلا أنَّ الشاه مات قبل أن يُحقق مأربه فيه.

حاولت المصادر المكتوبة بعد مقتل الشاه إسماعيل الثاني أن تتجهَّد في تفسير مقتله بما يقلل من مكانته الاجتماعية، ويزيد في نفوذ خصومه، فنُقل أنَّ السيد حسين المجتهد كان قد اشتغل بقراءة دعاء العلوي المصري الذي هو مجرب في دفع الأعداء، ثم لَمَّا دخل شهر رمضان (ليلة الثالث منه)، خرج الشاه في الليل من بيته إلى السوق تنزُّهاً مع معشوقه المعروف (بحلواجي أوغلي)، وأكل من البنبج، ومن سائر الغيرات المحرَّمة شيئاً وافراً، فاختنق وضاق عليه التنفس في الطريق، ولذلك لما أرجعوه إلى بيته خرج من أنفه وحلقه دمٌ كثير، وكان أوان وفاته طلبوا السيد الجليل الأمير السيد حسين المجتهد في ذلك السحر إلى جنازته، فلما دخل السيد أمر بتغسيله وتكفينه، (فَقَطَعَ دابر القوم الذين ظلموا)^(٣).

(١) الخوانساري، ج ٢، ص ٣٢٣.

(٢) روضات الجنات، ج ٢، ص ٣٢٣.

(٣) نقل النصِّ الأفندي في رياض العلماء، ج ٢، ص ٧٢.

ومثل هذه المنقولات، وغيرها هي صدى للاشاعات السياسية التي كانت تتناقلها الأطراف المتنازعة في تلك المرحلة، إذا لم تكن قد وُضعت بعدها.

وبسبب السياسة التي إنتهجها الشاه إسماعيل الثاني في التعامل مع خصومه السياسيين المتعددي المشارب فإنَّ الاتهامات المذهبية وُجِّهَتْ إليه بقوة في محاولة لأضعاف سلطته وإجهاضها. فقد أُتُّهم بالتسنن، ومحاولة القضاء على مذهب آبائه وأجداده.

وهذه الاتهامات نشأت طبقاً لبعض الممارسات التي حاول الشاه أن يحدَّ منها في محاولة للقضاء على نفوذ الشخصيات التي ما زالت تتمتع بسلطة خارج سلطته في منظومة الدولة الجديدة التي تحاول أن تُضخِّم أدواره، وتنقلها من مدار المواجهة السياسية إلى مدار المواجهة المذهبية.

كما إنَّ بعض الشخصيات التي إستغلَّتْها الدولة العثمانية تجاه الصفويين ممن كان لها الارتباط بالشاه إسماعيل الثاني، أمثال رئيس وزرائه أشرف معين الدين المعروف بالميرزا مخدوم الجرجاني (٩٤٧ - ٩٩٥ هـ / ١٥٤١ - ١٥٨٧ م) كان لها الأثر في ترديد مقولة تسنن الشاه.

وقد نُقلتْ هذه النصوص في الكتب التاريخية نتيجة للصراعات المحتدمة دون أن تفرز حقيقة هذه الصراعات وأسبابها السياسية لغرض معرفة تفسير الأحداث بشكلها الواقعي.

إنَّ كُلَّ هذه المُدَّعيات المنقولة من جهة، وصراعات الفقهاء الكبار مع الشاه من جهة ثانية جعلت صورة إسماعيل الثاني المتمرد الأول في سلسلة الملوك الصفويين. كما إنَّ عدم استمراره في الحكم لمدة طويلة كان سبباً آخر لنمو هذه المدَّعيات لاندحاره السياسي أمام خصومه داخل الجهاز المعارض، والقضاء على حكمه بعد تلك الفترة الوجيزة التي حكم فيها، والتي لا تتجاوز تسعة عشر شهراً فقط.

إزداد نفوذ السيد حسين المجتهد بعد مقتل الشاه إسماعيل الثاني . وبالرغم أن أخباره السياسية خَفَّتْ بعد هذه الفترة، إلا أن نتاجاته العلمية الزاخرة تناقل أسماءها المؤلفون، ومدونو التاريخ والتراجم لرجال تلك المرحلة .

فقد عُرف بغزارة الكتابات والتأليف، وله من المؤلفات الفقهية والكلامية والعقائدية، وغيرها الشيء الكثير . ومن مؤلفاته رسالة «اللمعة في أمر صلاة الجمعة» ألّفها للشاه طهماسب سنة ٩٦٦هـ / ١٥٥٩م، وكان يومذاك بمدينة أردبيل^(١) .

وقد نُسبت إليه بعض المؤلفات المذهبية المندرجة تحت عنوان الصراع الطائفي بين السُنّة والشيعة في محاولة لإظهار الطائفية السياسية للدولة من خلال تنظير قادتها . من ذلك : كتاب «دفع المناوأة عن التفضيل والمساواة» في شأن الإمام علي ابن أبي طالب بالنسبة لمقارنته بالنبيّ والأئمة والملائكة والأنبياء^(٢)، كتبه سنة ٩٥٩هـ / ١٥٥٢م، ورسالة في جواب مَنْ سألَه عن «نجاسة أهل السُنّة، وحرمة ذبيحتهم»، وكذلك كتابه «نقض دعامة الخلاف في كفر عامة أهل الخلاف»، وكان هذا الكتاب جواباً لسؤال وجّهه الشاه طهماسب إليه لمعرفة الأصول التي يستند عليها الإفتاء في هذا المجال .

وكان الشاه طهماسب قد كتب في سؤاله رسالة أثنى فيها على السيد المجتهد، وعظّمه غاية التعظيم^(٣) .

ومن جوابات استفتاءاته الكثيرة رسالة بعنوان «في بيان حال أهل الخلاف في النشأتين»، حيث حكم بكفرهم، ونجاستهم^(٤) .

(١) الأفندي، ج ٢، ص ٦٦.

(٢) ذكر الافندي ج ٢، ص ٧٦ أن كتاب «دفع المناوأة» كتبه للسلطان شاه طهماسب الصفوي، أو السلطان شاه عباس الماضي الصفوي، يظهر ذلك من ديباجة الكتاب . والأمر - كما يقول الأفندي - سهل، إذ إنّ أمثال هذه التغيرات في خطب الكتب، وديباجتها شائعة!

(٣) الأفندي، ج ٢، ص ٦٨.

(٤) الأفندي، ص ٦٨.

ويبدو أنَّ المكانة العلمية التي إشتهر بها منذ عهد الشاه طهماسب جعلت المصادر الرسمية تُضفي عليه ألقاباً كبيرة، حيث لُقِّب بسيد المحققين، وسند المدققين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، خاتم المجتهدين. ونُقِلَ أنَّ إسمه في السجلات الرسمية كان يُكتب مقروناً بهذه الألقاب.

إلا أنَّ معاصريه من المجتهدين لم يكونوا مُسلمين له هذه الدعاوى، وإنَّ لم يقدر أحد على مواجهته^(١).

كان السيد حسين المجتهد معاصراً لطبقة عالية من المجتهدين أظهرهم خاله الشيخ عبد العالي (٩٢٦ - ٩٩٣ هـ / ١٥٢٠ - ١٥٨٥ م) ابن المحقق الكركي، وعبد الله التستري، والسيد علاء الملك المرعشي.

وكان هؤلاء المجتهدون من المقرَّبين إلى الشاه طهماسب، ويشغل بعضهم مناصب قضائية في الدولة^(٢). كما كان آباء هؤلاء الفقهاء هم أيضاً من أركان الدولة الصفوية قبل هذه المرحلة^(٣).

تقلَّد الشيخ حسين المجتهد منصب شيخ الإسلام في مدينة (أردبيل) في عهد الشاه عباس الصفوي، وبعد مضي أربع سنوات من تقلَّده المنصب تُوفي بالطاعون الجارف الذي أصاب مدينة قزوین عام ١٠٠١ هـ / ١٥٩٣ م، وانطوت بموته صفحة من صفحات الصراع بين الفقيه والسلطان، والتي كانت نتائجها مُنصَّبةً لصالح الفقهاء.

(١) ذكر الافندي ج ٢، ص ٦٩: «العلماء في غيبته لا يسلمون له هذه الدعوى، وإنَّ كان لم يقدر أحد من فحول العلماء على التكلم في ذلك بحضرته، ولا على مباحثته».

(٢) كان السلطان طهماسب قد خصَّ السيد علاء المرعشي بالمصاحبة أكثر من غيره من العلماء، وكان مشاركاً مع الخواجة أفضل الدين محمد تركة المعروف بأفضل التركة الاصفهاني المتوفى سنة ٩٩١ هـ، في قضاء العسكر. (الافندي، ج ٣، ص ٣١٤).

(٣) طبقات أعلام الشيعة، ج ٤، ص ١٤٢.

محمد خدابنده الصفوي: الشاه الضريع

بعد اغتيال الشاه إسماعيل الثاني تولّى أخوه محمد خدابنده (٩٨٥ - ٩٩٦ هـ / ١٥٧٧ - ١٥٨٨ م) العرش الصفوي، وكان الشاه الجديد والياً على بلاد فارس من قبل أبيه، وأخيه إسماعيل.

وقد إغتَنَمَ العثمانيون فرصة الاضطرابات داخل الجهاز الصفوي حيث هاجم السلطان مراد الثالث إيران واحتل آذربيجان، كما أصبحت منطقة خراسان هدفاً لهجمات الأوزبك.

وقد ظهر في هذه الفترة بالذات دور أميرات البلاط الصفوي في شخصيّة الأميرة بريخان خانم بنت الشاه طهماسب التي قيل إنّها كانت من المعارضات لسياسة أخيها إسماعيل في الحكم، إلا أنّها قُتلت بعد فترة قصيرة من مقتل أخيها إسماعيل الثاني.

إمّا زوجة الشاه خدابنده (مهد عليا)، والدة الشاه عباس الكبير، فقد ظهرت سلطتها في ميادين السياسة والحكم، وقد قُتلت أيضاً سنة ٩٨٨ هـ / ١٥٨٠ م على يد بعض القوات القزلباشية، وبعدها بسنوات قتل ولدها، وليّ العهد السلطان حمزة سنة ٩٩٣ هـ / ١٥٨٥ م^(١)، وقيل سنة ٩٩٤ هـ / ١٥٨٦ م.

توفي الشاه محمد خدابنده سنة ١٠٠٤ هـ / ١٥٩٦ م. وكان قد تنازل عن العرش لولده قبل ما يقرب من عقد واحد على رحيله^(٢).

(١) رسالة (مختصر التواريخ الإسلامية)، لمؤلف مجهول، مخطوطة.

(٢) فلسفي، نصر الله، زندكاني شاه عباس أول، ج ١ (طهران، ١٩٥٥ م)، ص ٢٢.

الميرزا مخدوم الجرجاني: رحلة إلى التسنن

أحدث فرار الميرزا مخدوم الجرجاني، رئيس وزراء إيران في عهد الشاه إسماعيل الثاني، بعد مقتل الشاه ولجؤه إلى الدولة العثمانية فصلاً من فصول الدعاية السياسية بين الإمبراطوريتين؛ الصفوية والعثمانية المستندة على الصراع الديني بشكل عام، والمذهبي بشكل خاص.

وقد أحدثت كتابات الميرزا مخدوم، التي لم يتصدّ فيها لضرب الأسس السياسية التي تقوم عليها الدولة الصفوية، بل تعدّى إلى نقض القواعد التي يستند عليها المجتهدون الإماميون في صياغة طريقة التفكير الشيعي العقائدية، ردود فعل من جانب بعض العلماء الإماميين المولعين بفنّ الجدل، وعلوم الكلام والتأويل.

والميرزا مخدوم هو ابن السيد الشريف معين الدين أشرف الشريف الحسيني الحسيني كما ذكر. عُيّن والده أميراً في حكومة السلطان طهماسب، ثم وزيراً له، وكان الميرزا مخدوم في نشأته الأولى قد إمتهن مهنة الخطابة، ومارسها في عدّة مدن في إيران.

وتذكر المصادر الشيعيّة أنّ أسرته من الأسر العريقة بالتشيّع، نبغ منهم عددٌ من العلماء والفلاسفة، وعلى رأسهم جدّهم المير سيد شريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ / ١٤١٣م).

وكان الميرزا مخدوم طوال فترة حكم الشاه طهماسب يمارس الخطابة

والوعظ في أحد المساجد بالعاصمة قزوين، مقر السلطنة الصفوية. وبعد تولي الشاه إسماعيل الثاني السلطة قرَّب الميرزا مخدوم إليه، ونصَّبه للصدارة.

وقد مارس الميرزا مخدوم سلطاته الواسعة في إبادة خصوم الشاه في الفترة التي أظهر فيها سطوته في إبادة خصومه السياسيين من أبناء الأسرة الصفوية المالكة، وغيرهم، حيث ذكرت النصوص أنه تسبَّب في سجن الكثيرين من إخوانه، وبني أعمامه، وقتلهم، كما تسبَّب أيضاً في إسمال عيون الكثيرين ممن أتهموا بمخالفتهم السياسية للحكم الجديد.

ويبدو أنَّ الشاه إسماعيل الثاني لم يستطع مقاومة التيار المعارض له بسبب هذه الأعمال التي أثارت القطاعات الشعبيَّة ضده، فحاول أن يتخلَّص منها بعزل الميرزا مخدوم عن مقام الصدارة، وسجنه مُتَّهماً إيَّاه بهذه الأعمال في محاولة لتهدئة الأوضاع.

إلا أنَّ المقادير كانت تجري رياحها خلافاً للتوقعات حيث قُتل الشاه مسموماً، في ١٣ رمضان سنة ٩٨٥هـ / ٢٤ تشرين الثاني ١٥٧٧م، وأُطلق سراح السجناء، وكان الميرزا مخدوم واحداً منهم^(١).

كان الميرزا مخدوم صهر الفقيه الشيخ عبد العالي نجل المحقق الكركي، وتجمعه الروابط بالسيد حسين المجتهد أيضاً. كما كانت شبكة صلاته الأسريَّة تصل حتى إلى أبناء العائلة الصفوية نفسها.

وقد تمكَّن بعد إطلاق سراحه من الهرب إلى الحدود التركية، والالتحاق بركاب الدولة العثمانية، حيث نال الحضوة فيها، وعُيِّن في مناصب رسميَّة عديدة في قضاء بغداد، والتدريس في المدرسة المرجانية، وتولَّى منصب القضاء في ديار بكر، وآمد، وتدريس المدرسة الخسروية، ثم أمضى بقية حياته في مكة بعدما تولى القضاء فيها حتى وفاته سنة ٩٩٥هـ / ١٥٨٧م.

(١) عالم آراي عباسي، ص ٢١٠، والطبقات، ج ٤، ص ٢٤٦.

النواقض لبنيان الروافض

وبعد استقرار الميرزا مخدوم في السلطنة العثمانية، واعتماد السلطة الجديدة عليه أُلْفَ سنة ٩٨٧هـ / ١٥٧٩م، أي بعدما يقرب من العام، كتابه «النواقض لبنيان الروافض»^(١). حاول فيه أن يظهر بمظهر أهل السُّنة، وينقل صراعه السياسي مع أجنحة الحكم الصفوي إلى أنه صراع مذهبي يعتمد على مبررات الاعتقاد دون الحكم والتسلط.

وقد لاحظ الدكتور علي نقى المنزوي أن الميرزا مخدوم الجرجاني يُعَدُّ من الأوائل البادئين بالمشاحنات الدينية السياسية بين العثمانيين والإيرانيين التي دامت حتى القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي^(٢)، وذلك بعد تبني السلطات العثمانية له في محاولة لجعله واجهة من واجهات الضد النوعي في مواجهة الخصوم، فاختلقوا له الكرامات ليستفيدوا من أفكاره كسلاح مُوجَّه ضد الإيرانيين.

وقد تصدَّى للرد على كتابه هذا أحد علماء الإمامية المعاصرين له، وهو القاضي نور الله الشوشتری المقتول سنة ١٠١٩هـ / ١٦١٠م في كتابه الذي سَمَّاه «مصائب النواصب في نقد النواقض لبُنيان الروافض»^(٣).

(١) لا يزال كتاب «النواقض لبُنيان الروافض» من الكتب الخطية التي لم تُطبع. وقد إُعتمدتُ على نسخة مخطوطة محفوظة بمكتبة المتحف البريطاني، رقم (Or. 7991).

(٢) الطبقات، ج ٤، ص ٢٤٦.

(٣) كتاب «مصائب النواصب» كتبه مؤلفه باللغة العربية، ولم يزل في عداد الكتب الخطية التي لم تُنشر. وقد اعتمدتُ على نسخة مخطوطة يرجع تأريخها إلى عام ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م، محفوظة بمكتبة المتحف البريطاني تحت رقم (D.A 963). وقد ترجم الميرزا محمد علي المدرس الجهاردهي المتوفى سنة ١٣٣٤هـ / ١٩١٥م هذا الكتاب إلى الفارسية، وطُبعت الترجمة سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م، كما ذكر ذلك الطهراني في الذريعة، ج ٢١، ص ١٧٠. ويذكر الطهراني أيضاً أن للكتاب ترجمة أخرى لابن المؤلف ذكرها في الذريعة ج ٤، ص ١٣٥. ونسخة مخطوطة أخرى نُقلت إلى الفارسية دون معرفة اسم المترجم. (الذريعة ج ٢١، ص ١٧٠).

كما ردّ عليه أيضاً الشيخ أبو علي الرجالي الحائري (ت: ١٢١٥هـ / ١٨٠٠م) بكتاب أسماه «العذاب الواصب، أو معائب النواصب»^(١). ويبدو أنه توسّع فيه بعد ذلك فكتب ثلاث مجلدات منه تحت عنوان «معائب النواصب، ودفائن الكواذب»^(٢).

وهذه المؤلفات كلها لا تزال من الكتب الخطيّة التي لم تطبع.

وقد انبرى أحد علماء السُنّة وهو الشيخ محمد البرزنجي إلى تلخيص كتاب «النواقض لبُنيان الروافض» بكتاب سمّاه «النواقض للروافض والنوافض» حاول أن يركّز فيه على الجانب الفكري، ويُنزّه كتابه عن المنقولات السياسية، والقصص التي تندرج في مقام التاريخ. كما ذكر ذلك في المقدمة التي صدر بها كتابه.

ذكر البرزنجي في مقدمة كتابه (الورقة ٢) أن الميرزا مخدوم قال بعدما ألّف كتابه «النواقض لبُنيان الروافض»: «إنّ هذه الهفوات المذكورات كاشفة لفضائحهم، ولا سبيل لهم إلى جحودها وإنكارها. فإنهم لم (يخنقهم) أحدٌ قبل هذا بمثل ما أقدرني الله تعالى عليه بحوله وقوته الغالبة. فإنّه لم يطلع أحد على تفاصيل كتبهم، وأقوالهم، وشرح عاداتهم، وأعمالهم كما أطلعتُ عليه».

ولمّا كان في كلامه (رحمه الله) طول مُفرط حيث أنّه أدرج فيه وقائعه معهم، وحكايات خارجة عن المقصود كقواعد دولة سلاطينا العثمانية (أيّدهم الله تعالى)، وعدّ عساكرهم وممالكهم، وخرّج مطبخهم، وعدّة ما ولّوه من المناصب، وغير ذلك لخصّت منه هذه النبذة في مقدار كراسة لطيفة. ثم لما كان مفتح عام سبعة وتسعين وألف (١٠٩٧هـ / ١٦٨٦م) رأيتُ أن أزيد عليها ما يشتدُّ به أزر السُنّة، فثبّيتُ عنان العزم نحوها تتميماً

(١) الذريعة، ج ١٥، ص ٢٤٠.

(٢) الطهراني، ج ٢١، ص ١٧٠.

للنفع، وزدّت عليها زيادات كثيرة مهمة لازمة، وبراهين واضحة قاطعة جامعة ساطعة، وسمّيته «النواقض للروافض والنوافض» (بالفاء).

وردّ عليه أحد العلماء (الذين ضاع إسمه)، وقيل إنّه من تلامذة القاضي التستري بكتاب سمّاه (الشَّهَب الثَّاقِبَةُ لِلنَّاصِبَةِ).

ذكر مؤلفه في المقدمة التي صدر بها كتابه ما يلي: «أمّا بعد: فقد رأيتُ كتابي «نواقض الروافض» المَطْوَّل، والمختصر، وكتاب «مصائب النواصب» في ردّه، فالتمس عني أخٌ قصد مسافرة وطنه أنْ أوْلَف رسالة، وأذكر فيها الاعتراضات المذكورة في «النواقض» في غاية الاختصار بحذف القصص والتأييدات، وكذلك ذكر جواب كل سؤال في نهاية الإيجاز، فأجبتُه وسمّيته «بالشَّهَب الثَّاقِبَةُ لِلنَّاصِبَةِ».

ولم يزل هذا الكتاب كغيره من هذه المجموعة، من الكتب الخطيّة المحفوظة بمكتبة المتحف البريطاني.

ويبدو أنّ حلبة هذه المؤلفات الطائفية هي جزء من التاريخ الذي تجذّرت أصوله في هذه الحقبة الزمنية بالذات. ويظهر ذلك من أسماء المؤلفات العديدة التي يُعرف مؤلفوها مرّة، ويُجهلون مرّة أخرى.

وقد ذكرتُ بعضُ المنقولات أنّ السيد نور الهدى أخا الميرزا مخدوم، ووالدته بقيا في مدينة قزوین بعد فرار مخدوم إلى العثمانيين^(١).

كما يظهر من بعض كتب التراجم أنّ للميرزا مخدوم ولداً كان من أعلام الإمامية، وهو الأمير أبو الفتح بن الأمير المخدوم الحسيني المتوفى سنة ٩٧٦هـ/ ١٥٦٨م، إلّا أنّ ذلك على ما يبدو هو محض اشتباه.

(١) الطبقات، ج٤، ص ٢٤٦.

ذكر الأفندي أنَّ الأمير أبا الفتح (ت: ٩٧٦هـ / ١٥٦٩م) هو من أسباط السيد الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ / ١٤١٣م)، وكان معظماً عند السلطان طهماسب الصفوي، وذكر له مؤلفات عديدة انتهى من تأليف بعضها سنة ٩٥٠هـ / ١٥٤٣م^(١).

وذكر الخوانساري، أنَّ اسم الميرزا مخدوم هو محمد علي، واسم والده هو شمس الدين محمد بن السيد شريف الدين علي الجرجاني. وقد عدَّ الخوانساري الأمير أبا الفتح الشرفي الشريفي الذي وصفه بالشيوعي الإمامي إبناً للميرزا مخدوم^(٢)، كما سائر الطهراني ما أورده الأفندي، واعتبر أنَّ أبا الفتح هو إبن الميرزا محمد علي الشهير بمخدوم الناصب^(٣).

يقول جودت القزويني: إنَّ أبا الفتح هذا إذا صدق الواقع أنَّ يكون من سلالة الشريف الجرجاني، فإنَّه من المُستبعد أنَّ يكون ولداً للميرزا مخدوم، حيث ولد الميرزا مخدوم سنة ٩٤٧هـ / ١٥٤١م، وكان أبو الفتح قد ألَّف كتاباً سنة ٩٥٠هـ / ١٥٤٣م كما نصَّ عليه الأفندي، مما يعني أنَّ هذا العالم الإمامي متقدم على هذه الفترة الزمنية، لذلك عُدَّ من علماء عصر الشاه طهماسب، وعُيِّنَتْ وفاته سنة ٩٧٦هـ / ١٥٦٩م، علماً أنَّ وفاة الميرزا مخدوم كانت سنة ٩٩٥هـ / ١٥٨٧م، أي بعدما يقرب من العقدين من الزمن على رحيله.

وربما يُحتمل أنَّ يكون هذا الأمير هو والد الميرزا مخدوم لا ولده، ربما يتحقق ذلك من خلال مؤلفاته المخطوطة.

(١) قال الأفندي في (رياض العلماء ج ٥، ص ٤٨٦): والد هذا الرجل هو الميرزا مخدوم الشريفي السني المشهور صاحب «نواقض الروافض».

(٢) قال الخوانساري، ج ٥، ص ٣٠٤ عن الأمير أبي الفتح، إبن الميرزا مخدوم: إنَّ هذا السيد الأيد المؤيد بحقيّة الطريقة، مصداق «يُخرج الحي من الميت»، كان أبوه الملعون كذلك مصداق «يخرج الميت من الحي».

(٣) طبقات أعلام الشيعة، ج ٤، ص ١٧٦.

تضمّن كتاب «النواقض لبنیان الروافض» نقداً للفكر الشيعي والسلطة السياسية المتمثلة بالصفويين، ومنّ وآلاه من العلماء. وقد نقل الكثير من القصص والمرويات سواءاً المتعلقة بالبيت الحاكم، أم بالفقهاء أصحاب النفوذ.

ومن الصعوبة أن تتحقّق صحة هذه المرويات، وما سطرها من مدّعات خصوصاً بما يُثبت «سُنّيته» منذ نشأته الأولى في الدولة الصفوية التي تقوم على العصبيّة المذهبية علماً أنه كان قد تقلّد فيها هو وآباؤه مناصب رسميّة كبيرة. حاول الميرزا مخدوم أن يشقّ طريقه لدى أرباب الحكم العثماني، وينال رضاهم، فكان كتابه - كما يظهر من أسلوب تأليفه مُوجَّهاً إليهم، وهو أقرب ما يكون إلى الأحاديث الاقناعية التي لم يدّخر صاحبها من خلالها شيئاً في سبيل تحقيق أهدافه.

وذكر أن تقلّده للمناصب في الدولة العثمانية كان أمراً غير متوقّع، خصوصاً أن هذه المراتب الرسميّة الدينيّة خاضعة لاعتبارات عرقية، إلاّ أنّها كانت من نصيبه.

وقد ذكّر خصومه الذين فرّ من ديارهم، بأنّ الدولة العثمانية التي أصبح هو من أركانها - هي الدولة الباقية، وأنّ الدولة القائمة على جموع «القلباش» هي دولة غير مُعتدّ بها، وأنّ ضياعه هناك، ووجوده هنا هو أشبه ما يكون بالأمني التي تحقّقت على يديه بالانتقام ممن وقف ضده، وأعتدى عليه.

قال الميرزا مخدوم: «لأبْدُ أن أذكر مجملاً علو شأن من رفعتني وعزّزني (بحول الله وقوته)، حتى يعرف جهلة «قلباش»، وأهل غرورهم أن التفاوت بين هذه السلطة الباقية العثمانية المرادية، وبين الدولة الشاهيّة الإسماعيلية أكثر من التفاوت بين الثريا والثرى، ويتيقظوا من نوم الغفلة، ويتبسّروا من العمى»^(١).

(١) النواقض، الورقة ١١٥.

وقد حمل في مقدمة كتابه على الكثير من أهل العجم - كما قال - الذين أحدثوا في الدين الإسلامي المُحدثات الشيطانية وأنتقصوا من الشخصيات الأولى القرية لعصر الرسالة.

وقد إدعى أنَّ تأليفه للردّ على هذه المحدثات لم يكن قد بدأه الآن، وهو يلوذ بظلّ السلطنة العثمانية، وإنّما كان تصديه لهذا الانحراف قد حصل أيام الشاه طهماسب حينما بدأ بتأليف كتابه الذي يردُّ من خلاله على البدع لغرض الوصول إلى ما يُمثّل الطباع المستقيمة إلى مذهب «السُّنة».

جاء في مقدمة كتاب «النواقض لبُنيان الروافض» ما يلي: يقول العبد الداعي للسلطنة القائمة، الفقير إلى الله الغني الوفي المغتني ابن السيد الشريف معين الدين أشرف المشتهر بميرزا مخدوم الشريف الحسيني الحسيني: إنّ كثيراً من أهل العجم بل من سائر البلاد قد ضلّوا ضلالاً بعيداً، وانحرفوا عن قِبله الاستقامة غاية الانحراف، فأحدثوا في الدين المحدثات الشيطانية لينالوا بها علوّاً في الأرض وفساداً، فملئت قلوبهم القاسية نفاقاً وعناداً، استحوذ عليهم الشيطان فعقر قوائمه، وقصّ قوازمهم، حتى إنجرّ الأمر إلى أن صار شتم أزواج النبيّ عليهم السلام، وأغلب المهاجرين والأنصار شعارهم، بل كان على ذلك سرّاً وعلانية مدارهم.

فظنّوا أنّ هذا أتمّ العبادات، وأفضل الطاعات، ومن يجتنب عن ذلك كفرّوه، وحرّقوه، ومن لم يكن مُصرّاً عليه زجروه وغرّروه، غيَّروا دين الإسلام حتى صار بالإلحاد أقرب، وقلبوا قواعد الملة الحنيفية حتى صارت من الزندقة أقرب.

ولما رأيتُ إلّا عليّ هذا عزمْتُ على تأليف رسالة مشتملة لما يمثل الطباع المستقيمة إلى مذهب السُّنة والجماعة، وتنقُّرها عن طريق الرفض والبدعة، وتحفظ أهل الهداية عن الغواية. وكنتُ عازماً بأن لا أصرف أوقاتي إلّا فيه، واشتغل عمّا ينافيه، فيفعل الله ما يريد.

فقد وُجدَ في قلب (والدتي) عزمٌ شديد إلى حج بيت الله الحرام فما رضيتُ إلا بأنْ أُنْثِي، وأكون معها في (الحجر) و (المقام). فرأيتُ إتباعها فرضاً، فسافرتُ معها، والحمدُ لله على حصول رضا بها، فلما رجعت وذهبتُ أعباء السفر قد خطر ببالي خطر، وأخذتُ بتتميم رسالتي زاداً لآخرتي، فما زدتُ على السطور المسطورة إلا أسطيرات حتى خرج من السجن، وجلس على سرير السلطنة مَنْ قوي إسلامه وإيمانه، وضعف عقله وجنانه، كان في الدين الحقّ صلباً متعصباً، ولكن لم يكن قلبه قوياً متصلياً، فجعل نفسه وإيانا معرض الآفات، فنزلت به وبنا لهذا أنواع البليات، إذ كنتُ مرشداً له - بإذن الله تعالى إلى طريق الصواب، ومنذراً عن البدعة المفضية إلى شديد العقاب، محيياً للسنة الغراء بعد أن أमतوها، ومجدداً للشريعة البيضاء، وكانوا قد درسوها، فُضِبَتْ عليّ مصائب تُرَقِّق قلوب فظاظ الكفرة، ولم ترق لها أفئدة (الرفضة) الفجرة، وينبغي أن لا أشتكي إلا منه إذ هو من سوء تدبيره، ومن طرائف جنبه أنه من شدة خوفه حبسني بأشدّ العذاب ليظنّوه رافضياً، فلم ينتج جنبه هذا إلا فناؤه، وابتلائي، وكان ذلك حتماً مقضياً.

وقد بسطتُ تفصيل الحال في الرسالة التي سميتها ب «اليسر بعد العسر»، وزينتها باسم افتخار أرباب السداد، زين العلماء، فخر الفضلاء، مرجع الأكابر، مولانا سعدي جلبي الشهير بخواجة أفندي (معلم الحضرة العلية الخاقانية السلিমانيّة العثمانية المرادية).

فقدّر الله قتل هذا الذي كان عن التعويض بعيداً، فأخرجني توكلي على الله من الحبس المسطور، بعد أن كنتُ فيه زماناً مديداً، وعذبوني عذاباً شديداً.

فلما فرغتُ خواصّ الرفضة، وأكثر عوامهم من التعبد بيوم مات مُلِيل أيامهم طلبوني، وألحوا في طلبي حتى وجدوني فهموا بقتلي، وقد منعّتهم (خيرة) مطاعة من ذلك، فلم يجدوا من طاعتها بُدّاً، فأخروا قتلي، وجدّدوا

عليّ حبسي أشدّ من الأول، ونهبوا كلّ كتبي الموروثة من سيد المحققين جدّي السيد الشريف الجرجاني، وسائر أملاكي وأموالي، فلم يُبقوا منها صاعاً، ولا مُدّاً.

وبعد التي واللتيا أنجاني الله تعالى منها ببركة أرواح الخلفاء الراشدين، والصحابه المرضيين. فهربتُ من بلادهم بالبرودة الشديدة مع حمّى الربع المديدة، فما شعرتُ إلّا بأنّ دخلتُ (شهرزور)، وهي ابتداء الممالك الإسلامية العثمانية من جهة الشرق، وكانت هذه النجاة من خوارق العادة العظيمة، فهي من جملة كرامات الخلفاء الراشدين».

* * *

سافر مخدوم لأداء فريضة الحج أواخر عهد الشاه طهماسب، وعندما عاد من سفره كان الشاه إسماعيل الثاني قد اعتلى سدّة الحكم بإسناد بعض المجاميع القزلباشية المتصارعة.

وقد أوضح أنّ سياسة الشاه إسماعيل لم تكن حكيمة حيث جرّته إلى المعارضة والقتل بعدما عمد إسماعيل على سجنه لأسباب إدّعى فيما بعد، أنّها مذهبية.

وقد نصّب نفسه في مقدمة (النواقض)، وفي ثنياه أيضاً إلى أنّه هو الذي كان المُوَجّه المرشد للشاه إسماعيل الثاني، والذي غيّر عقيدته من الشيعية المغالية إلى السُنّة المعتدلة.

وهي مقولة يتعادل طرف إثباتها مع طرف نفيها.

كما استطرد في قصة هربه من إيران، والتجائه إلى العثمانيين حيث استقبله والي (شهرزور)، المُسمّاة الآن بالسليمانية، المدينة الأولى التي التجأ إليها، وهو محمود باشا بن أحمد باشا، وأرسله إلى سرير الخلافة السليمانية، ثم لقائه بالوزير الثالث المصطفى، وبالوزير الأعظم محمد باشا الذي وصفه «بالأصف الأعظم، دستور العالم».

كما إلتقى المفتي الأعظم الشهير بقاضي زاده ، ثم بعد ذلك عُيِّن في مناصب رسمية ، وعرض عليه مبلغ ستين درهماً عثمانياً لكل يوم على شرط التدريس في المدرسة العثمانية ، بعدها خرج للفتوى إلى ديار بكر ، وقضاء آمد ، والتدريس في المدرسة الخسروية .

وحاول أن يُترجم نفسه في آخر الكتاب حيث ذكر بعض مؤلفاته التي إدّعى بمصادرتها في بلاده ، وعدّ منها تسعة مؤلفات كلها على المذهب السني^(١) ، وهي :

١ - حاشية على شرح المختصر للعلامة الأيجي في الأصول . ٢ - حاشية على الهيئات . ٣ - شرح التجريد للعلامة القوشجي . ٤ - حاشية على بعض من (أنوار الفقيه) في مذهب الإمام الشافعي . ٥ - متن جامع في علم أحكام النجوم . ٦ - شرح فرديات منتخب كُنه المراد في علم الاعداد . ٧ - رسالة في بيان حرمة (المتعة) باسم شاه إسماعيل . ٨ - رسالة في آداب الوزراء (بأسمه أيضاً) قال عنها : «ألّفْتُها مع رسالة في مناسك الحج على المذاهب الأربعة بأسمه وبأمره ، وقد أعطاني مالا كثيراً في مقابلتهما مع كمال إمساكه» . ٩ - رسالة في عمل عرض الأفق الحادث بأقسامه .

ثم قال : حتى حُبِسْتُ ، فبقيت كلُّ هذه الكتب مع سائر كتبي المورثة والمكتسبة ، وغُصبت معها جميع أملاكي وأوقافي ، وأموالي^(٢) .

إلاَّ أنّه ذكر أنَّ المؤلفات المتبقية لديه هي الكتب التي ألّفها وهو ينعم تحت الظلال الحنفية ، ويقصد بها كتاب «النواقض لبُنيان الروافض» ، و«القواعد المرادية» ، وكراساً كتبه في القسطنطينية ، عاصمة الخلافة الإسلامية سمّاه «الأنموذج» .

(١) النواقض ، الورقة - ٤١٥ .

(٢) النواقض ، الورقة - ٤١٥ .

تهجّم الميرزا مخدوم على الشاه إسماعيل الأول، ولم يكن قد أدرك عصره، وأتهمه باتهامات أخلاقية على غرار الأسلوب الذي إتبعه في كتابة مؤلّفه^(١)، إلاّ أنّه مدح الشيخ صفي الدين الأردبيلي (جدّ الأسرة الصفوية).

كما أثنى على حفيده الشاه إسماعيل الثاني، الذي نسبته إلى التسنن، واعتبر نفسه هو المقرّر أنّ المذهب الذي نشره أبوه، وجدّه بعيدٌ عن الصواب، فثبت على اعتقاده^(٢).

مضامين كتاب النواقض

قسّم الميرزا مخدوم كتابه «النواقض لبُنيان الروافض» إلى مقدمة، وفصول أربعة، وخاتمة.

المقدمة: في تحقيق الإيمان والإسلام.

الفصل الأول: في الآيات والأحاديث الواردة في فضل الأصحاب،

(١) ذكر في تهجمه على الشاه إسماعيل الأول أنّه «أدمنّ في عمره شرب الخمر، وواظب على الزنا واللواط بأشدّ الأنواع وأفحشها، ولم يسجد إلى القبلة ولم يصم يوماً واحداً، ولم يتزكّ، ولم يحارب إلّا المسلمين، وجمع بين الأختين. وقد قتل من النفوس المحقونة دماؤها، ونهب الأموال المحرّمة أخذها». (النواقض، الورقة، ٦٦).

(٢) ذكر الميرزا مخدوم ما نصّه: «بلغ عدد ساب الصحابة من ولد إسماعيل، البادي لهذا الكفر الصريح، إلى عشرين، ولم أرَ واحداً من ولده غير مبالغ مبالغة متجاوزة عن الإفراط في بغض السابقين الأولين، وسبّهم ونسبة الكفر إليهم إلّا شاه إسماعيل الموفق المذكور مراراً، وأخاه من أمه وهو الذي يتهم اليوم بالسلطنة (ويقصد به الشاه خدابنده)، وإنما هو رجل ضعيف مبتلى بأيدي (القلزباش) يحثونه، ويحرّضونه على ما يريدون. ويفزع كلّ إن على حياته من كيدهم، وهم ظالمون. إذ هو ربّي في حجر عمّي السيد مرتضى ببلدة (هراة)، الغالب على أهلها الإيمان، (ويعني به المذاهب السنيّة)، وإنّي أعرف الناس بحاله لأنّ بنت عمّة أمي كانت زوجته، وأحب الخلق إليه. ولكثرة المصاحبة بيني وبينه، ووالله أظنّ لو كان الأمر بيده لكان يُسلّم (العجم)، يعني بلاد فارس - إلى أمراء الدولة القائمة (المرادية). (النواقض، الورقة، ٦٦ و ٦٧).

وفضل بعض أصنافهم على الباقيين عموماً، وأهل البيت منهم لأنهم من أجلة الأصحاب، (جامعون بين شرفي القرابة والصحة).

الفصل الثاني: في الآيات الواردة والروايات الواقعية في فضيلة المخصوصين من الصحابة (رضي الله تعالى عنهم أجمعين).

الفصل الثالث: في الدلالات الدالة على حقية خلافة الخلفاء الراشدين، وصحة طريق السنة والجماعة.

الفصل الرابع: في الأدلة الدالة على حقية خلافة الأربعة (رض)، والرد على الرفضة الرادين لذلك، المخربين للإسلام.

وقد ذكر (١٥) دليلاً من الورقة (٥٧ - ٧٠)، منها:

الدليل الأول: لما كان عليّ (كرم الله وجهه) شديداً في الدين، شاباً، خافوا من أنهم لو بايعوه لما ازدحمت القلوب على بيعته، ولحصل الاختلاف المورث للمفاسد. وقد تصدّى للخلافة بعد الثلاثة عقيب استقرار الإسلام، وانتشاره في مشارق الأرض ومغاربها.

الدليل الثاني: لو أراد عليّ منازعتهم لفعل، كما إتضح ذلك مع منازعته لمعاوية.

الدليل الثالث: إنَّ علياً بايع أبا بكر وعمر.
إلى آخر الأدلة.

ثم عرّج تحت عنوان «كشف المقال في هفوات الرافضة وهذياناتهم المخبثة، وشنايع أعمالهم»، وقال: هي أكثر من أن تُحصى، إنَّما أذكر منها القليل.

١ - إيجابهم التقيّة.

٢ - يقولون بوقوع الزنا على أم كلثوم بنت علي. ونسب ذلك إلى الشريف المرتضى، والعلامة الحلّي (حيث سمّى الأول المرتضى غير المرضي، والثاني ابن المُطهر المُنجّس) - الورقة ٧٤ -.

- ٣ - القول بالرجعة .
- ٤ - تفضيلهم الأئمة على الأنبياء .
- ٥ - القول بوجوب عصمة الأنبياء والأئمة .
- ٦ - تكفيرهم الصدر الأول .
- ٧ - تنقيص عثمان لآيات القرآن .
- ٨ - ما روه في لعن عمر .
- ٩ - ما قاله الحلّي في شرحه على التجريد : إختلفت الإماميّة في أنّه هل يخرج غير الاثني عشرية من الفرق الإسلامية عن النار، ويدخلون الجنة، أم يخلدون بأجمعهم فيها؟!
 - ١٠ - إنكارهم كتب الأحاديث الصحاح .
 - ١١ - قولهم بتعطيل الأحكام الإلهية . قالوا إنّما الحكم للإمام، أو نائبه . والنائب عندهم قسمان؛ النائب الخاص، والنائب العام .
 - ١٢ - تسهيلاتهم في الشريعة .
 - ١٣ - إنكارهم الصوفية .
 - ١٤ - ما كتب ابن عبد العال في تأليفاته موافقاً للسابقين من علمائه وهو تجويز السجود للعبد تعظيماً .
 - ١٥ - استحلال المتعة، ووطئ أمة الغير بأذنه بغير عقد، وملك يمين .
 - ١٦ - إنّ شيخهم أبا جعفر الطوسي ذكر في كتاب (المصابيح)، وغيره أنّ زيارة الحسين (رضي الله عنه) تعادل ثواب مائة ألف نبي، وإنّها أفضل عند الله من مائة ألف حجة، ومائة ألف عمرة، ومائة ألف غزوة كانت مع رسول الله (ص).
 - ١٧ - ترك الجمعة والجماعات .
 - ١٨ - تحريفهم القبلة . وشرحه: أنّ عبد العال أراد تشبيهاً آخر بمنّ بال

في (زمزم) للامتياز، فخرَّب جميع محارِب العجم التي نصَّبها غزاة^(١) الصحابة، وبقيت في زمان الفتح، زاعماً بأنَّها على غير القبلة.

ثم إستطرد بعد هذه الفقرة في «بيان الفروق بين سلطان العجم وسلطاننا»، وذكر منها: رعايته للمراقد، وكشف سطوة (سلطاننا) في قلوب عساكره بحيث لا يقدر وزراؤه أن يأمرُوا برجم زانية بدون أمره.

وعسكر قزلباش قتلوا زوجة سلطانهم بين يديه، وكلَّما تضرَّع لكفَّهم عن قتلها ما نفع. وقد نُقل أنَّه كان يقول: لو كان لا بُدَّ من قتلها فاقتلوني قبلها^(٢).

ثم ذكر بعد ذلك مطالب أخرى تدرج في بيان عدد (باشات) سلطاننا (نصره الله)، وتعمير المساجد، والصدقات السلطانية على أهل العلم والسلوك والقرآن والخطابة والمؤذنين، حيث (يتجاوز أشخاص آكلي خبزه ومطبوخة في كل يوم مرَّتين بقُبَّة الإسلام القسطنطينيَّة من ثلاثين ألفاً).

١٩ - يقولون: السلطان الحقيقي، وصاحب الأمر هو الإمام المعصوم.

٢٠ - إنَّهم صرَّحوا بأنَّ مماس جسد المعصوم أفضل من الكعبة المعظَّمة.

٢١ - ذكروا أنَّ يوم غدِير خُم أجُلُّ من العيدين قَدراً، وأعظمهما شأنًا، وهو العيد الأكبر.

٢٢ - إنهم جعلوا لعن الصحابة والزوجات بدل الصلوات المفروضات.

٢٣ - إنهم يُعالجون كلَّ مرض وآفة وبلاء بسبِّ الفاروق (رض).

٢٤ - إنَّ جميع الكفريات، والمعاصي مكفَّرة عندهم.

٢٥ - تعظيمهم يوم النيروز.

٢٦ - خرَّبوا قبور العلماء والصالحين قاصدين إخراجهم لإحراقهم،

(١) هكذا وردت في الأصل، فتأمل.

(٢) لا حاجة للتعليق على هذه الفقرات.

منهم: القاضي البيضاوي (صاحب أسرار التأويل، وأنوار التنزيل، ومنهاج الأصول)، والشيخ أبو إسحاق الكازروني، وعين القضاة الهمداني (شيخ المشايخ في عصره).

كما ذكر هجاء الفضولي الشاعر البغدادي للصديقين والصالحين أوان غلبة الشاه إسماعيل على عراق العرب.

٢٧ - تقيدهم بعيد بابا شجاع الدين (خبر أبي لؤلؤة قاتل عمر - رض -) حيث يجتمع أهل قاشان، وهي بلدة من عراق العجم بين قم واصفهان، في اليوم السادس والعشرين من ذي الحجة (يوم شهادة عمر - رض -)، وقد وضعوا من العجين إنساناً في بطنه الدبس الأحمر، وسمّوه عمر، فيزعزعونه، ويدورونه مع المزامير والدفوف، وسائر آلات اللهو واللعب، ومع الصياح والولولة، وتكرير سبّ الفاروق وشتمه بأقبح الأنواع، وأعلى الأصوات، وهم بهذه الضلالة والكفر من الصباح إلى المساء، فلما قرب الليل، وهمّوا بالرجوع يضرب بعض من أراذل أوباشهم سكيناً أو خنجرًا على بطن (التمثال) فيسيل الدبس الأحمر من بطنه فيشربونه إظهاراً للتعطش بدم الخليفة الثاني.

٢٨ - يجتمعون في العشر الأول من المحرم.

أمّا خاتمة كتابه فهي تتضمن قسمين:

القسم الأول: في بيان ذم اللعن، وأمثاله.

القسم الثاني: في بيان أقوال الفقهاء من أهل السُنّة والجماعة في لعن الصحابة، خصوصاً المهاجرين والأنصار ولاسيّما الخلفاء الراشدين. ونقل عن فاطمة الزهراء أنّها قالت إنّ أباهما النبي (ص) قال لعلي (رض): سيجيء من بعدي قوم يُدعون الرافضة، فأينما أدركتهم فأقتلهم فإنّهم مشركون، وعلامة ذلك أنّهم يشتمون أبا بكر وعمر. ومن الأدلة ننتج الحكم بكفرهم بعد التدبر.

القسم الثالث: في عقوبات الروافض والنواصب (والمروّي من الثقات في هذا الباب كثير).

ومن جهة علماء الدولة الصفوية فقد تهجّم على جملة منهم أمثال السيد حسين المجتهد الذي ذكر أنّ فتاواه منتشرة في الوسط الشيعي الإيراني.

قال الميرزا مخدوم: «وأجهلهم اليوم حسين العاملي المعروف بينهم الشيخ حسين مجتهد، وهو سبط الضال ابن عبد العال. وهذا هو الذي أجمع علماءهم بأنّه أقبح المعيوبين صورةً ومعنى وعلماً وعملاً، وأنّ أعظم الكبائر صغيرة ذنوبه، وأشدّ القبائح أهون عيوبه، وليس له تأليف إلاّ رسالة في تكفير غير الاثني عشري من الفرق الإسلامية. وبهذا التعصب مالت قلوب (قزلباش) إليه، فهو إلى الآن مجتهد مطاع عندهم، وقد تفرّقت مع هذا العلم والتقوى أكثر من عشرين ألفاً من فتاواه الباطلة التي لا يفهمها إلاّ هو، وتلقوها بالقبول»^(١).

كما تهجّم على والد زوجته المجتهد الشيخ عبد العال بن المحقق الكركي، وأثنى عليه أيضاً بطريقته التي إمتاز بها في تأليف كتابه.

قال الميرزا مخدوم: «وأما خال السيد حسين المجتهد، عبد العال سمي جدّه الغال، فهو وإنّ ادّعى الاجتهاد، وهو بعد في المهد، وشتان ما بينه وبين الاجتهاد الذي هم يعتقدونه، ولكنّه ذو طبع متصرّف، ومعرفة ببعض مسائل أصوله وفروعه، وخلق طيّب، وملائمة في أمر المذهب حتى أنّه لو تشبّث به من يعلم أنّه غير إثني عشري لا يقصّر في حمايته، وكفّ الأذى عنه، وهل أحدٌ أظهر تسنّناً مني؟! فبعد أن ضقتُ بالأمر ذرعاً توسلتُ - بإذن الله - إليه، فرزقه الله الإيمان الكامل، والعمل الصالح لم يقصّر في حمايتي، وعرف قدرتي.

(١) النواقض لبنيان الروافض، الورقة ٩٧.

قرأت عليه، فطلبتُ منه الإجازة دفعاً لضرِّ أخلاق الرفضة، فكتب لي،
وأفاد أضعاف ما استفاد. وخطبتُ إبنته فلم يلبث في إجابة خطبتي مع أنَّ
الرفضة أطلوا لسانهم عليه، وأبرموا في منعه عنها.

وأجبرَ الشاه على أنَّ ولاني قضاء كلِّ ممالك فارس، ولم يكن يقدر الشاه
أنَّ لا يتبع المجتهد ابن المجتهد الذي كاد أنَّ يعتقد فيه الإمامة».

كما عاد إلى شتمه في موضع آخر من كتابه شتماً مقذعاً^(١).

كما تعرض في كتابه إلى ثلب غيرهم من معاصريه أمثال عزِّ الدين عبد
الله التستري^(٢)، المعروف بالمولى عبد الله القصَّاب (ت: ١٠٢١ هـ /
١٦١٢ م)، وعلاء المُلْك المرعشي^(٣)، وأفضل التركة الاصفاني (ت: ٩٩١ هـ /
١٥٨٣ م). وكان علاء الملك المرعشي قد تولَّى قضاء العسكر في عصر
الشاه طهماسب الصفوي بالمشاركة مع أفضل الدين محمد تركة الاصفهاني.

وكان لوالد السيد علاء الملك، السيد عبد القادر الحسيني منصب
(الصدر) في حكومة كيلان في عصر السلطان الشاه طهماسب، وهم من
سادات مرعش.

وقد ترجمت المصادر له، ووصفته بأنَّه كان فائقاً على أهل العصر في

(١) ورد في الورقة (٩٩) من مخطوطة الأصل: «ومن أقبح القبائح تحليلهم الدخول في دبر
المرأة. وهذه طريقة شائعة بينهم، ويقولون ابن عبد العال كان غالب وطئه في دبر المُتعة، وهم
يطؤون في دبره، ومع هذه الشنائع يطعنون على الحنفيين بالإكثار في التسهيل، ولا يستحيون».

(٢) قال الميرزا مخدوم: عبد الله التستري الذي لم يولد بليد مثله. كان أبوه قصَّاباً بُسُتر،
فصار بعد الجهد مطاعاً في العجم، وعراق العرب، وجبل عاملة، فأذعن كثير من علمائها
باجتهاده. وقال عنه بأنَّه مُراءٍ. (النواقض، الورقة - ١٠٢).

(٣) قال الميرزا مخدوم: علاء الملك المرعشي الذي حصَّته من الجهل المُركَّب أكثر من
جلَّهم. وقال عنه أيضاً: اشتهرَ بين الخاص والعام ولد الزنا، ومع ذلك يدَّعي السيادة، بل
يصف نفسه بصحَّة النسب، ولا يستحي. (النواقض، الورقة - ١٠٣).

أصول الفقه والرجال، وماهراً في علم الحديث . وكان الشاه طهماسب قد خَصَّه بالمصاحبة أكثر من غيره من العلماء^(١).

كما تعدَّى الميرزا مخدوم إلى ثلب المتقدمين من علماء الإمامية أمثال: المفيد، والمرتضى، ونصير الدين الطوسي^(٢)، والعلامة الحلّي، ووصفهم بالأوصاف القبيحة.

مصائب النواصب

أمّا الردّ الذي صدر من معاصره القاضي نور الله التستري المقتول بالهند سنة ١٠١٩هـ / ١٦١٠م تحت عنوان «مصائب النواصب» فقد تضمّن بعض المنقولات التاريخية التي تخصُّ أسرة الميرزا مخدوم الجرجاني، وشيئاً عن المؤلف نفسه.

حاول القاضي التستري أن يُثبت شيعة الشريف السيد علي الجرجاني (ت: ٨١٦هـ / ١٤١٣م) حيث إدّعى أنّه كان إمامياً إثني عشرياً، وكانت دراسته على يد المحقق محمد البويهري الرازي صاحب المحاكمات، وشرحي المطالع والشمسية، وحاشيتي الكشف في فقه الإمامية^(٣).

وذكر التستري أيضاً أنّ والد الميرزا مخدوم كان أميراً، ثم وزيراً للسلطان طهماسب، ووصفه بأنّه «كان حامي أهل الإيمان، ومأحي قوانين آل عثمان».

أمّا الميرزا مخدوم فقد كان من أكابر الخطباء (السّابّين) على رؤوس المنابر، ومن أعظم النقباء الذابّين لعظام أهل السُّنة من المقابر - على حدّ تعبير التستري -.

(١) رياض العلماء، ج ٣، ص ٣١٤، وطبقات أعلام الشيعة، ج ٤، ص ١٤٢، ٢١٠.
(٢) قال في الطوسي: «إنّه قتل بسيف المشركين، وعبدت الأوثان (أي الجنكرية) عدد الرمال من المسلمين».
(٣) مصائب النواصب، الورقة (٣).

وقصة إلتجائه إلى العثمانيين، وتوليّه المناصب في دولتهم، ومحاولة إظهار تسننه يدل - كما يقول القاضي التستري - على بلادة أهل السُنَّة والجماعة، لأنَّ هذا الرجل مع إجمال أحواله كان قد ضحك على (لحيتهم) بهذا الضرب من إحتياله، فقرَّر معهم أنَّه كان شافعيًا، ثم أصبح حنفيًا إجتلاباً للوظائف التي تقلَّدها في ديارهم^(١).

وقد رتَّب التستري كتابه على مقدمات جياذ، وجنود شداد، مُلمِّحاً إلى أنَّ البحث مع المُخالف جهاد. وقد حمل في مقدمة كتابه على الميرزا مخدوم، وسعيه الحثيث لنيل المناصب الدنيوية.

جاء في مقدمة التأليف: «أمَّا بعد: فهذه مواهب فاخرة لشيعة العترة الطاهرة، ومصائب زاجرة للنواصب الفاجرة، أودعتُ فيه لُجْب الحقِّ وذويه، وبغض الباطل ومنتحليه، ما يشفي فؤاد كل موافق صادق، وينفي رقاد كل مमाذق منافق، سيِّما مؤلف (نواقض الروافض)، حيث أحدث في هذه المداحض، ما يليق بلحيته من النواقض، تغوِّط على ناموس آل (عمران)، وتورِّط في غمرات تأليف قلب آل عثمان، لينال بذلك رئاسة ذوي الأذنان، وحراسة طلقاء البدو والأعراب.

ولعمري أنه سمع النداء فما أجاب، وأبصر الحقَّ فأرخی الحجاب، لا يُبالي بعقد الزنار للدينار، ويتبوَّل في زمزم للاشتهار، يتورط في النُصْب للمنصب، ويتعصَّب للذهب لا للمذهب. قبلته عتبة السلطان، وسبَلته مَذْبَة الشيطان.

وفي المقدمة الأولى التي خصَّصها التستري في شرح حال صاحب النواقض (على ما هي عليه) قال: «هو من أبناء بيت السيد الشريف العلامة (وليته كان من بناته) ليتسَّّر في خدر أخواته، ولا يظهر منه ما يعود إلى آبائه، وأمّهاته من عار هفواته»^(٢).

(١) مصائب النواصب، الورقة (٤).

(٢) مصائب النواصب، الورقة (٣).

الملاحق

الملحق الأول: رسالة الخواجة نصير الدين الطوسي في تنظيم الموارد المالية للدولة الايلخانية.

الملحق الثاني: الرسالة المنسوبة إلى شيخ الاسلام ابن تيمية كتبها إلى الملك ناصر محمد ابن قلاوون، بعد مذبحة كسروان.

الملحق الثالث: تطور الألقاب والرتب الدينية للفقهاء.

الملحق الأول

رسالة الخواجة نصير الدين الطوسي في تنظيم الموارد المالية للدولة الايلخانية

تمهيد

أصل هذه الرسالة مكتوب باللغة الفارسية . وقد عثر عليه الباحثان M. Minovy & V. Winorsky ، ونشراه محققاً ، و مترجماً إلى اللغة الإنكليزية سنة ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م ، تحت عنوان : Nasir al-Din Tusi on Finance ، بمجلة معهد الدراسات الشرقية والافريقية *Bulletin of the SOAS*, Vol. x, 1940 الصادرة عن جامعة لندن .

وقد تفضل عليّ الباحثة الشيخ محمد صادق الكرباسي فأشرف على ترجمة النصّ من الفارسية إلى العربية ، كما هو موجود على صورته هذه .

وبالرغم من اهتمام المستشرقين بالنصّ ، إلّا أنّ القطع في وثاقته لا يمكن إثباته ، خصوصاً بعد نسبة ما يشين إلى كاتبه من قضايا ، يُقصدُ منها تهشيم شخصيته ، وإظهاره بمظهر المقرّر على الفساد . ولو بالطريقة غير المُصرّح بها ، كما ورد في هذه الرسالة من حديث نصير الدين على طريقة «استحصال الضرائب من النوادي الرياضية ، والملاهي ، ومراكز الفحشاء ، والقمار ، والخمّارات» . وهو أمرٌ يُجلُّ عنه الطوسي .

إنّ أمثال هذه الرسائل المخطوطة يُفاجئ بها القراء بين الحين والآخر ،

في فترات متباعدة^(١). ويُلاحق بهذا النمط من الكتابة رسالة نصير الدين الطوسي في «فتح بغداد»، ورسالته التي كتبها على لسان هولاء إلى أهل الشام، وجوابهم عليها^(٢).

ولا يخفى أن الإشارة وحدها كافية لتهشيم هذه النصوص دون تجشّم عناء الدخول بالتفاصيل.

تنظيم الموارد المالية النصّ المنسوب لنصير الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

ملك العالم، عامل الأمن والأمان، قد طلب من مولانا الأعظم أستاذ البشر، أفضل المتقدمين منهم والمتأخرين، نصير الحق والدين، حجة الإسلام والمسلمين محمد بن محمد الطوسي (قدّس الله روحه العزيزة)، أن يضع معالم الملوك السابقين في إدارة الرعية والعسكر وقيادتهما نحو الخير والأمان، وأن يعرضه علينا، ولهذا كان هذا التقرير:

نظراً لكون ملوك (ختاي) يحكمون نحو ألف عام قليلاً أو كثيراً، ولهم ولايات كبيرة، لذلك فإنّ طريقة معالم حكمهم واحدة، وهم على هذا الأساس استمروا وبقوا على الدوام، ولكن ولايات العجم التي كانت ملوكها يتبدلون بسرعة، الواحد بعد الآخر، إذ كانت الولايات صغيرة، فإنّ عاداتهم وطبائعهم في الحكم كانت متعرّضة لزلازل مستمرة، وكل ولاية لها نمط حكم خاص بها.

(١) لم يرد خبر هذه الرسالة في الدراسة المستوعبة التي كتبها الشيخ محمد تقي مدرّس رضوي بالفارسية التي نقلها إلى العربية علي هاشم الأسدي، ونُشرت سنة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، بعنوان «الخواجة نصير الدين الطوسي: حياته وآثاره».

(٢) نشرها الدكتور عبد الأمير الأعسم في كتابه «الفيلسوف نصير الدين الطوسي»، ص ١٦٧-١٧٢.

كتب العلماء قديماً عن الملوك وكيفية إدارتهم للدولة ، وقالوا إنّ أساس المملكة قائم على قاعدتين :

الأولى : السيف .

الثانية : القلم .

فالسيف بأيدي الحرس ، والقلم بأيدي الكتّاب .

وطبقة الحرس لا بُدَّ أن تتوفر على أربعة شروط :

١ - الانسجام والوحدة بين أفراد الحرس .

٢ - ملك له قلب واحد صلد .

٣ - لا يطيعون أوامر سوى مليكهم .

٤ - لا بُدَّ أن يكونوا رجال عمل ومعرفة بفنون السلاح والحرب .

وإذا خلا أحدهم من أحد هذه الشروط فلا ينبغي أن ينخرط في ألوية الجند، وإذا وجد بين الأولوية مثل هذا، فإنَّ الفساد سينخر في عظم ألوية الجند، وعضدها .

وعلى الملك أن يراعي هذه الشروط الأربعة، وعليه أن لا يكون المباشر في تلبية طلبات الجيش من غذاء وملابس وسلاح وعتاد، هذا أولاً .

وثانياً: أن يضع القادة الكبار في مواضعهم التي تليق بهم، وبمكانتهم، والصغار في محلّهم المناسب .

ثالثاً: الاغداق على المخلصين في عملهم ورعاية شؤونهم الحياتية، وأن يتولّى رعاية شؤون أبنائهم إذا ما أدرك آباءهم الموت .

رابعاً: أن يتمّ تقسيم الغنائم بينهم بالعدالة .

وقالوا بعد ذلك : إنّ فوائد لواء الجند أربعة .

الأولى: يضفي على المَلِك القوة والهيبة والرفعة .

الثانية: دفع غائلة الأعداء عن المملكة .

الثالثة: بسط الأمن في صفوف المجتمع .

الرابعة: تطهير الطرق من اللصوص وقطّاع الطرق، وتأمين حياة الحيوانات الأليفة من الوحوش والحيوانات المفترسة .

وعلى الحاكم أن يراعي أربعة أمور في حال وجود ملك طاغٍ آخر يتربص به الدوائر:

الأول: إذا لم تكن لديه قوة الحرب، فعليه أن يدخل في مصالحة معه، وطلب الصلح أولى .

الثاني: إذا أراد شنّ الحرب، فعليه أن يهيئ لها ويرتب أمور الحرب، وأن يُراعي عامل الزمن والمكان في مجال تعبئة الناس .

الثالث: لا ينبغي له أن يتصرّف بتهور وسوء، كي يرى الخير في المستقبل .

وإذا تغلب الطاغِي، فعلى الحاكم أن يتدارك أمر الهزيمة، وأن يحتاط في وضع زوجات وعيال لواء الجند، وكلّ ما يملك في مكان آمن .

الرابع: إذا انتصر الحاكم على المعتدي، فلا يغترّ، ولا تأخذه العجلة، إذ عليه أن يُنهي أعماله على وفق مبادئ الاحتياط والعقل والعدل والفكر والروية .

وإذا لم يكن الملك طاغياً، فعليه أن يلاحظ أربعة أشياء:

أولاً: أن يخلق جيشاً مغواراً، وتكون له الجاهزية العسكرية لمواجهة أيّة حرب .

ثانياً: أن لا يغفل عن مؤامرات العصاة والمتمردين والأعداء .

ثالثاً: أن لا يستصغر العدو وإن كان ضئيل العدد والحجم .

رابعاً: أن لا يدع حدود مملكته وثورها خالية من الرجال والسلاح .
وكلّ هذه الأمور على علاقة بعامل السيف والقوة .

أما القلم فيجب أن يكون في أيدي أربعة :

أولاً: رجال الدين وأهله .

ثانياً: أهل العلوم الرفيعة، مثل الحكمة والنجوم والطب .

ثالثاً: أولئك الذين يُجيدون الأعمال الكبيرة، من قبيل الوزراء والقضاة
والكُتّاب الذين يكتبون وينقلون كلام الملك إلى المطيعين والعصاة من أهل
المملكة .

رابعاً: الذين ينظرون في الواردات والصادرات .

أمّا فائدة القلم فهي أربعة :

الأولى: يكون شاهداً بين خلق الله حتى يعرفوا طريق الله ولا يتزلزلون .

الثانية: إمطة اللثام عن الأنباء المستورة والمخفية .

الثالثة: يقيّد الخطابات ويحفظها حتى لا تتعرض لغوائل النسيان .

الرابعة: يضع الحقّ والحقيقة نصب أعين الناس .

أمّا ميزانية الملك، فتأتي من أربعة مصادر:

أولاً: من إرث السابقين .

ثانياً: من أموال الرعية .

ثالثاً: من ماله الشخصي الخاص .

رابعاً: من عطايا الله تبارك وتعالى .

وأموال المَلِك على نوعين :

الأول : أموال شخصيّة خاصة .

الثاني : أموال مصالح وشؤون المملكة .

أمّا ما كان من الماضين ، مثل الآباء والأخوان ، وقد وصل إليه ، فيعد من أموال الملك الخاصة .

أمّا المأخوذ من الرعية ، فمن أقوام أربعة :

أهل الزراعة ، أهل التجارة ، أهل المال والغنى ، ومن عائدات غير ثابتة يطلق عليها (الطيارات) .

وما تمّ استحصاله من مملكة الملوك فهو مال الملك . وأمّا ما يتمّ إستحصاله من الرعية ، فإنّ كان من أهل الزراعة وقد تمّ جني المحاصيل من أرض غنية وطيبة وماء وفير ، فيتمّ أخذ واحد من عشرة من نسبة الغلة ، ويقال له «عُشر» ، وإذا لم يكن المحصول وفيراً فلا يؤخذ منهم شيئاً . هذا هو ما كان جارياً في السابق ، وبعد ذلك توسعت الولايات فأصبح التقسيم صعباً ، وتوجّب على الرعية عدم وضع اليد على المحاصيل ما لم يدفعوا عشرها ، غير أن الملوك العادلين قالوا بإنصاف إنّ الأخذ يتمّ وفقاً للمحصول ، فيما إذا كانت محاصيل السنة جيدة أو متوسطة أو سيئة ، فيؤخذ عُشر ، أو نصف العشر حسب نسبة المحاصيل ، ويتمّ تعيين الحصص كلّ عام ، ويتمّ تقييد الأراضي على وفق هذه المنهجية . وعلى ضوئها يتمّ أخذ الخراج .

وإذا لم تكن الأرض تزرع كل عام ، والمزارع لا تنتج الفواكه ، فلا يؤخذ منها الخراج ، وقد تمّ العمل بمنطوق : «ليس على الخراب خراج» .

ويتم زيارة الأرض ومعاينتها بين سنوات وأخرى ، فإذا صارت الأرض المعمورة خراباً ، تمّ إستبعاد خراجها ، وإذا تحوّلت الأرض الخراب إلى معمورة وشبّت فيها الحياة ، فهي على قسمين :

القسم الأول: إذا كانت غير صالحة من السابق، ومضى عليها قرن واحد، وهو ثلاثين عاماً في حساباتهم، فإنه يرفع عنها القلم والخراج لثلاث سنوات، وبعد ذلك يؤخذ خراجها ولمدة عشر سنوات حتى يتواصل إعمارها حسب رغبة الرعية أنفسهم.

وفي حال أن الأرض كانت مشرفة على البوار والخراب، وتمّ إعمارها، فيؤخذ واجب الخراج بنظر الاعتبار.

القسم الثاني: إذا كانت هذه الأراضي قد حوّلت إلى مزارع بالقدر المطلوب لا زيادة ولا نقيصة، وإذا كان الملوّك قد أخرجوا هذه الأرض من دفع الخراج، فيقال لها الأرض «الحرّة»، ويعتبر ثمنها مرتفعاً. كما يقال لها في بعض البلدان الأرض «الاسقاط»، أو الأرض «الموضوعة»، وهناك من يقدر ثمنها بالذهب ويقال لها «الادرار»، وهي التي أبعدت عن دفع الخراج.

وهذه الأراضي الثلاثة «الحرّة، والاسقاط، والادرار» يتمّ توارثها وبيعها، وتحسب من أموال الناس الخاصة، وهي لا تبطل معاملاتها مع بيع وشراء وتوارث بأي وجه من الوجوه.

والقانون الكبير الذي وضعه (چنگيز) كان كذلك كما قرّره، حتى لا تقلّ أموال الناس، وتمّ سن القوانين للخراج في كل ولاية، للعمل على ضوئها، ولكل ولاية قانونها الذي يلائمها ويوافقها، وهذه الأموال تصرف في سبيل مصالح وشؤون المملكة.

أما أهل المال والتجارة، حيث لا يؤخذ منهم شيء في أغلب الأحيان، لكن قيل إنهم يعطون للملك من رأسمالهم شيئاً، فمقابل كل (٢٤٠) ديناراً يعطون ديناراً واحداً، وأطلقوا على هذه العملية وصف (طمغا) - أي ضريبة مالية أو ضريبة ملكية -، وجرى وصف (طمغا) حتى بعد عصر چنگيز خان.

وبخصوص الحيوانات (ذات الأربعة أرجل) التي أعفيت منذ القدم عن

شمولها بالضريبة، فإنه بعد ذلك قرّروا أنّ أي حيوان (ذات أربعة) يتمّ علفه بعد ولادته في البرية، فإنه تُؤخذُ رأسٌ واحدة من كلّ مائة رأس، وإذا كان العدد أقل من ذلك يؤخذ ما يعادله ذهباً، ويقال لمعالف الحيوانات (مراعي)، وبعد ذلك تمّ أخذ حيوان واحد من كل خمسين حيواناً، وفي كل موضع وأرض يتمّ أخذ شيء آخر، وكلها واقعة في حساب أموال المملكة.

وأما العائدات غير الثابتة (الطيارات)، فهي على أربعة أقسام:

الأول: أموال ليس لها من وارث.

الثاني: مَنْ أكل من مال الملك الخاصة.

الثالث: الأشياء المفقودة.

الرابع: أموال تابعة لأناس غائبين لا يعرف عن مصيرهم شيء، وليس لهم من وارثين، وهؤلاء يعوضون فيما إذا ظهروا أو رجعوا.

وكلّ هذه تعتبر من شؤون ومصالح المملكة.

وما يؤخذ من العصاة والمتمردين والأعداء، فهي على نوعين:

النوع الأول: الغنائم الحربية من أسرى وحيوانات وأسلحة وأموال، والغنيمة التي تقع تحت يد الفارس بعينها فهي له، والغنائم الباقية فإنّ ملك الملوك يأخذ خمسها، والبقية تقسّم على الجيش، فالخيال يُعطى إثنين من عشرة، وللراجل العشر.

النوع الثاني: ما وقع تحت يد الجيش من ماء وأرض وحيوانات وأموال في الولايات المفتوحة، مما يعتبر من غنائم المملكة.

وأما ما تمّ جمعه عبر الاستثمارات العامة فأربعة أنواع:

الأول: من إعمار الأراضي التي لم تكن معمورة أصلاً، أو أصبحت خراباً وبوراً، بعد أن يعطوا حقّ المالك.

الثاني : ما تمَّ إستحصله من مناجم الذهب والفضة والأحجار الكريمة والحديد والمناجم الأخرى .

الثالث : ما تمَّ إستحصله من المصانع والأفران والتجار والأملأك غير المستثمرة .

الرابع : ما استحصله الملك من صيد البحر والبر .

وفي هذا الزمن القريب إزدادت بعض واردات الخزينة ، وهذه على أربعة أقسام :

القسم الأول : فروع من هذه الواردات ، وهي المستحصلة من الموظفين ، وهي ما بين ١٠ - ١١ ، و ١٠ - ١٢ .

القسم الثاني : الضرائب المستحصلة من النوادي الرياضية والملاهي ومراكز الفحشاء والقمار والخمارات^(١) .

القسم الثالث : الضرائب الإضافية المستحصلة في مقابل تقديم بعض الأعمال والحرف .

القسم الرابع : الأموال المستحصلة من إرث الشخص الذي أبعد أهله ، ومعنى ذلك أنَّ چنگيزخان وبطانته لا يقبلونه .

والملوك الكبار كانوا يعيبون على أربعة من موارد إستحصل المال ويحتقرونها :

الأول : أخذ الأتاوات وملاحقة القوافل البرية والبحرية .

الثاني : الأموال المستحصلة من خلال التلاعب بالفضة والذهب .

(١) من المفارقات التي تدلّ على عدم صحّة نسبة هذه الرسالة إلى نصير الدين ما وردَ في هذه العبارة الهادفة إلى تشويه شخصية الطوسي ، وإظهارها بمظهر المقرّر على الفساد ، أو الداعين إليه وقد سبقت الإشارة إلى ذلك .

الثالث : الأموال المستحصلة من بيع المواد التي يحتاجها الناس ثم بيعها فيما بعد (الاحتكار).

الرابع : الأموال المستحصلة بسبب إرتكاب الناس للجنح من قبيل القتل والاعتداء ضرباً، وشرب الخمر (الغرامات).

ولم يأخذوا ضريبة الجزية من الناس الذين لم يكونوا مسلمين ، وأخذوا بعد أن أصبحوا مسلمين . والضرائب المستحصلة على الأنعام والحيوانات التي تؤخذ اليوم على وفق القانون الكبير (ياساي) ، ولم تكن تؤخذ سابقاً .

والآن بحكم السياسة والقانون لا يؤخذ الخمس من :

الأول : من مجمع النبلاء والأشراف (الطرخان) حيث عيّنهم الملك كنبلاء ، وهم طبقة العلماء والقضاة .

الثاني : من المسنين .

الثالث : من أصحاب الأمراض المزمنة والمعلولين .

الرابع : من الفقراء .

الخامس : من الأطفال .

وقديماً كان المشتغلون بالزراعة والتجارة وصناعة الفخار ، الذين لم يمارسوا أعمالاً أخرى ، فإنهم لا يتركون بلا عمل ما داموا يمتلكون القوة والشباب .

وأما الأموال المستحصلة عن طريق ضريبة الحظ والسعد ، فهي من أربعة طرق :

الأول : الأموال القادمة من شخص تبرّع بماله للمالك .

الثاني : الكنز الذي تمّ إكتشافه صدفة .

الثالث : الهدايا والمنح المالية والتحف المقدمة بين يدي الملك .

الرابع : ما قدّمه ملك لآخر .

الحديث الآن عن نفقات الملك ، فنفقة الملك تتم عبر طريقين :

الأول : النفقات الخاصة به ، وهذه تؤمّن من أمواله الخاصة ، وهي منفصلة ومستقلة عن خزينة الدولة ، وهي ما جاءت من خلال الارث ، أو خمس الغنائم ، أو ما وصلت إليه عبر الاستثمارات ، أو عن طريقة ضربة الحظ والسعد ، أو بنوع من الأنواع خاصة بالملك ذاته . وهذه تصرف بأربعة وجوه :

الأول : النفقات الخاصة بالملك وأولاده .

الثاني : مكافآت وهدايا يصرفها الملك على مَنْ أحسن خدمة المملكة .

الثالثة : نفقات الزينة في المناسبات .

الرابع : البنايات التي يرى الملك ضرورة بنائها وإعمارها .

وأما نفقات إدارة شؤون المملكة فهي تصرف في أربعة وجوه :

الأول : نفقات الجيش ، ومَنْ يعمل تحت إمرة الملك ، من قبيل الكتاب والقضاة ونواب الشعب ، في سبيل أن تتناول أيدي هؤلاء إلى أموال الملك ، ولا يأخذوا الرشاوى ، ولا يكونوا في موضع الذلة ، ولا ينظروا إلى ما في أيدي الناس ، ولا يرجوا منهم الأجر في قبال خدماتهم ، ويكونوا أحرص من غيرهم على أموال وممتلكات الملك .

الثاني : سفراء الملوك الخاصين ، والوفود الرسمية القادمة والذاهبة .

الثالث : نفقات المتقاعدين عن العمل والفقراء والأيتام والأرامل ،

وشؤون البلديات والولايات .

الرابع : رجال البريد الخيالة ، وقديماً كان محصلو البريد والموزعون ،

يقفون وهم يمتطون صهوة حصانهم على أهبة الاستعداد على الطرق بين كل

أربعة فراسخ، حتى لا يبقى البريد على الأرض، وهم يوصلونه إلى مقصده، ويعملون ليل نهار من أجل البريد وإرشاد الوافدين إلى دار الملك، وخيالة النجدة المتنقلون بين المدن لامتداد من تقطعت بهم السبل.

ولا يتصرف الملك بأموال أربعة:

الأولى: عطايا أهل الخير التي قدّمها لهم الملوك الآخرون.

الثانية: أموال اليتامى.

الثالثة: أموال المتمردين الذين يؤمل أن يعودوا عن تمردهم، وكذلك أمانات الناس.

الرابعة: أموال الوقف التي ينبغي أن تصرف في موارد الخير.

وكان الملوك يتشاءمون من استخدام هذه الأموال، وإذا حصل عندهم علم بالوقف، أمروا بصرفها لمستحقيها على وفق شروط الواقف. وإذا توقفت السبل عن إيصال الوقف لمستحقيه، أو قلّ الوقف بحيث لا يستوفي شروط الواقف، فإنها تصرف على الفقراء والمقعدين، وعلى أمور أخرى من قبيل نفقات علاج المعلولين وشؤون أخرى، ولا يسمحون لأي غريب التصرف بهذه الأموال حتى ينالوا ثواب العمل.

هذه هي نفقات المملكة ومصروفاتها، وكلّ واحدة بحاجة إلى شرح مطوّل، وإذا صدرت الأوامر فسيتمّ شرحها وتفصيلها وإظهارها أيضاً.

وأكثر من هذا، فإنّ الملوك يسيرون على وفق هذه القاعدة، ولا شك أنّ شعبهم من الرعية والجيش مرفه، وذو نعمة، وبقي منه إسمه الخالد، فقد قرّر أنّ تكون النفقات أقلّ من الواردات، وأبقى على الخزينة مملوءة بالأموال والكنوز لدفع عاديّات الزمن والأعداء.

نسأل الخالق تعالى أن يحفظ السلطنة، وأن يسعد عباده في ظلّ الملك، بحق محمد وآله أجمعين.

الملحق الثاني

الرسالة المنسوبة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية
كتبها إلى الملك الناصر محمد ابن قلاوون
بعد مذبحة كسروان^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

من الداعي أحمد بن تيمية إلى سلطان المسلمين، ومن أيد الله في دولته الدين، وأعز بها عباده المؤمنين، وقمع فيها الكفار والمنافقين، والخوارج المارقين. نصره الله ونصر به الإسلام، وأصلح له وبه أمور الخاص والعام، وأحى به معالم الإيمان، وأقام به رائع القرآن، وأذل به أهل الكفر والفسوق والعصيان. سلام عليكم ورحمة الله وبركاته. فإننا نحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، وهو للحمد أهل، وهو على كل شيء قدير، ونسأله أن يصلي على خاتم النبيين، وإمام المتقين محمد عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً.

أما بعد: فقد صدق الله وعده، ونصر عبده، وأعز جنده، وهزم الأحزاب وحده، وأنعم الله على السلطان، وعلى المؤمنين في دولته نعماً لم

(١) مصدر الرسالة: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، (الرياض، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م)، جمع وترتيب: عبد الرحمن العاصمي.

تعهد في القرون الخالية . وجدّد الإسلام في أيامه تجديداً بانته فضيلته على الدول الماضية . وتحقق في ولايته خبر الصادق المصدق ، أفضل الأولين والآخرين ، الذي أخبر فيه عن تجديد الدين في رؤوس المؤمنين . والله تعالى يوزعه والمسلمين شكر هذه النعم العظيمة في الدنيا والدين ، ويتمها بتمام النصر على سائر الأعداء المارقين .

وذلك : أنّ السلطان - أتمّ الله نعمته - حصل للأمة بيمن ولايته ، وحسن نيته ، وصحة إسلامه وعقيدته ، وبركة إيمانه ومعرفته ، وفضل همته ، وشجاعته ، وثمره تعظيمه للدين وشرعته ، ونتيجة إتباعه لكتاب الله وحكمته ، ما هو شبيه بما كان يجري في أيام الخلفاء الراشدين ، وما كان يقصده أكابر الأئمة العادليين من جهاد أعداء الله المارقين من الدين ، وهم صنفان :

أهل الفجور والطغيان ، وذوو الغي والعدوان ، الخارجون عن شرائع الإيمان ، طلباً للعلو في الأرض والفساد ، وتركاً لسبيل الهدى والرشاد . وهؤلاء هم (التتار) ، ونحوهم من كل خارج عن شرائع الإسلام ، وإن تمسك بالشهادتين ، أو ببعض سياسة الإسلام .

والصنف الثاني : أهل البدع المارقون ، وذوو الضلال المنافقون ، الخارجون عن السنة والجماعة ، المفارقون للشرعة والطاعة ، مثل هؤلاء الذين غزوا - بأمر السلطان - من أهل الجبل ، والجرد ، والكسروان . فإنما منّ الله به من الفتح والنصر على هؤلاء الطغام ، هو من عزائم الأمور التي أنعم الله بها على السلطان ، وأهل الاسلام .

وذلك : إنّ هؤلاء وكنسهم من أكابر المفسدين في أمر الدنيا والدين ، فإنّ اعتقادهم : أنّ أبا بكر وعمر وعثمان ، وأهل بدر ، وبيعة الرضوان وجمهور المهاجرين والأنصار ، التابعين لهم باحسان ، وأئمة الإسلام وعلماءهم أهل المذاهب الأربعة وغيرهم ، ومشايخ الإسلام وعبادهم ، وملوك المسلمين وأجنادهم ، وعوام المسلمين وأفرادهم ، كلّ هؤلاء عندهم كفر مرتدون ، أكفر من اليهود والنصارى ؛ لأنّهم مرتدون عندهم ، والمُرتدّ

شرّ من الكافر الأصلي . ولهذا السبب يقدمون الفرنج والتتار على أهل القرآن والايمان .

ولهذا لما قدم التتار إلى البلاد، وفعلوا بعسكر المسلمين ما لا يحصى من الفساد، وأرسلوا إلى أهل (قبرص) فملكوا بعض الساحل، وحملوا راية الصليب، وحملوا إلى قبرص من خيل المسلمين وسلاحهم وأسراهم ما لا يحصى عدده إلا الله، وأقام سوقهم بالساحل عشرين يوماً يبيعون فيه المسلمين والخيل والسلاح على أهل قبرص، وفرحوا بمجيء التتار، هم وسائر أهل هذا المذهب الملعون، مثل أهل جزين، وما حواليتها، وجبل عامل ونواحيه .

ولما خرجت العساكر الإسلامية من الديار المصرية، ظهر فيهم من الخزي والنكال ما عرفه الناس منهم . ولما نصر الله الإسلام النصر العظمى عند قدوم السلطان، كان بينهم شبيه بالعزاء .

كل هذا، وأعظم منه، عند هذه (الطائفة) التي كانت من أعظم الأسباب في خروج جنكيزخان إلى بلاد الإسلام، وفي استيلاء هولاكو على بغداد، وفي قدومه إلى حلب، وفي نهب الصالحية، وفي غير ذلك من أنواع العداوة للإسلام وأهله .

لأنّ عندهم أنّ كلّ مَنْ لم يوافقهم على ضلالهم فهو كافرٌ مُرْتَدّ . ومَنْ استحلّ الفقاع فهو كافر . ومَنْ مسح على الخُفّين فهو - عندهم - كافر . ومَنْ حرّم المُتعة فهو - عندهم - كافر . ومَنْ أحبّ أبا بكر، أو عمر، أو عثمان، أو ترصّى عنهم، أو عن جماهير الصحابة فهو - عندهم - كافر، ومَنْ لم يؤمن (بمُنْتَظَرهم) فهو عندهم كافر .

وهذا (المُنْتَظَر) صبيٌّ عمره سنتان أو ثلاث، أو خمس . يزعمون أنه دخل السرداب بسامرا من أكثر من أربعمئة سنة، وهو يعلم كل شيء، وهو حُجّة الله على أهل الأرض . فمَنْ لم يؤمن به فهو - عندهم - كافر . وهو شيء لا حقيقة له، ولم يكن هذا في الوجود قط .

وعندهم، مَنْ قال: إِنَّ الله يُرى في الآخرة فهو كافر. وَمَنْ قال: إن الله تكلم بالقرآن حقيقة فهو كافر. وَمَنْ قال: إن الله فوق السماوات فهو كافر. وَمَنْ آمن بالقضاء والقدر، وقال: إن الله يهدي مَنْ يشاء ويضلُّ مَنْ يشاء، وأنَّ الله يقلب قلوب عباده، وإن الله خالق كل شيء، فهو عندهم كافر. وعندهم أَنَّ مَنْ آمَنَ بحقيقة أسماء الله، وصفاته التي أخبر بها في كتابه، وعلى لسان رسوله، فهو - عندهم - كافر.

هذا هو المذهب الذي تُلَقِّنُهُ لهم أئمتُّهم، مثل بني (العود)؛ فإنهم شيوخ أهل هذا الجبل، وهم الذين كانوا يأمرُونهم بقتال المسلمين، ويفتونهم بهذه الأمور.

وقد حصل بأيدي المسلمين طائفة من كتبهم تصنيف ابن العود، وغيره. وفيها هذا وأعظم منه. وهم اعترفوا لنا بأنَّهم الذين علّموهم، وأمروهم، لكنهم مع هذا يظهرون التقية والنفاق، ويتقرَّبون ببذل الأموال إلى مَنْ يقبلها منهم. وهكذا كان عادة هؤلاء الجبلية؛ فإنما أقاموا بجبلهم لما كانوا يظهرونه من النفاق، ويبدلون من (البرطيل) لمن يقصدهم.

والمكان الذي لهم في غاية الصعوبة. ذكر أهل الخبرة أنهم لم يروا مثله؛ ولهذا كثر فسادهم، فقتلوا من النفوس، وأخذوا من الأموال، ما لا يعلمه إلاَّ الله.

ولقد كان جيرانهم من أهل البقاع وغيرها معهم في أمر لا يضبط شرُّه، كل ليلة تنزل عليهم منهم طائفة، ويفعلون من الفساد ما لا يحصيه إلاَّ ربُّ العباد. كانوا في قطع الطرقات وإخافة سكان البيوتات على أقبح سيرة عُرِفَتْ من أهل الجنايات، يرد إليهم النصارى من أهل قبرص فيضيفونهم، ويعطونهم سلاح المسلمين، ويقعون بالرجل الصالح من المسلمين. فأما أن يقتلوه، أو يسلبوه، وقليل منهم مَنْ يفلت منهم بالحيلة.

فأعان الله، ويسرَّ بحسن نيّة السلطان وهمته، في إقامة شرائع الإسلام، وعنايته بجهاد المارقين إن غزوا غزوة شرعية، كما أمر الله ورسوله، بعد أن

كشفت أحوالهم، وأزيحت عللهم، وأزيلت شبههم، وبذل لهم من العدل والانصاف ما لم يكونوا يطمعون به، وبيّن لهم أنّ غزوهم اقتداءً بسيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في قتال الحرورية المارقين، الذين تواتر عن النبي (ص) الأمر بقتالهم، ونعت حالهم من وجوه متعددة. أخرج منها أصحاب الصحيح عشرة أوجه: من حديث علي بن أبي طالب، وأبي سعيد الخدري، وسهل بن حنيف، وأبي ذر الغفاري، ورافع بن عمرو، وغيرهم من أصحاب النبي (ص).

قال فيهم: «يحقّر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية؛ لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد. لو يعلم الذين يقاتلونهم ماذا لهم على لسان مُحَمَّد (صلى الله عليه وسلّم) لنكلوا عن العمل. يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان. يقرأون القرآن يحسبون أنّه لهم، وهو عليهم، شرّ قتلى تحت أديم السماء. خير قتلى من قتلوه».

وأول ما خرج هؤلاء زمن أمير المؤمنين علي (رضي الله عنه). وكان لهم من الصلاة، والصيام، والقراءة، والعبادة، والزهادة ما لم يكن لعموم الصحابة؛ لكن كانوا خارجين عن سُنّة رسول الله (صلى الله عليه وسلّم). وعن جماعة المسلمين. وقتلوا من المسلمين رجلاً اسمه عبد الله بن خباب، وأغاروا على دواب المسلمين.

وهؤلاء القوم كانوا أقلّ صلاةً وصياماً. ولم نجد في جبلهم مصحفاً، ولا فيهم قارئاً للقرآن؛ وإنّما عندهم عقائدهم التي خالفوا فيها الكتاب والسنة، وأباحوا بها دماء المسلمين. وهم مع هذا فقد سفكوا من الدماء، وأخذوا من الأموال ما لا يُحصي عدده إلاّ الله تعالى.

فإذا كان عليّ بن أبي طالب قد أباح لعسكره أن ينهبوا ما في عسكر الخوارج، مع أنه قتلهم جميعهم، كان هؤلاء أحقّ بأخذ أموالهم. وليس هؤلاء بمنزلة المتأولين الذين نادى فيهم علي بن أبي طالب يوم الجمل: أنّه لا

يقتل مدبرهم، ولا يجهز على جريحهم، ولا يغنم لهم مالا، ولا تُسبى لهم ذرية. لأنّ مثل أولئك لهم تأويلٌ سائغ، وهؤلاء ليس لهم تأويل سائغ. ومثل أولئك إنما يكونون خارجين عن طاعة الإمام. وهؤلاء خرجوا عن شريعة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسنته، وهم شرٌّ من التتار من وجوه متعددة؛ لكن التتر أكثر وأقوى. فلذلك يظهر كثرة شرهم.

وكثير من فساد التتر هو لمخالطة هؤلاء لهم، كما كان في زمن قازان، وهولاكو، وغيرهما؛ فإنهم أخذوا من أموال المسلمين أضعاف ما أخذوا من أموالهم، وأرضهم فيء لبيت المال.

وقد قال كثير من السلف: إنّ (الرافضة) لا حقّ لهم من الفيء؛ لأنّ الله إنّما جعل الفيء للمهاجرين والأنصار، ﴿والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾^(١). فمن لم يكن قلبه سليماً لهم، ولسانه مستغفراً لهم، لم يكن من هؤلاء.

وقطعت أشجارهم، لأنّ النبيّ (ص) لمّا حاصر بني النضير قطع أصحابه نخلهم وحرّقوه. فقال اليهود: هذا فساد، وأنت يا محمد تنهى عن الفساد. فأنزل الله: ﴿ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين﴾^(٢).

وقد اتفق العلماء على جواز قطع الشجر، وتخريب العامر، عند الحاجة إليه. فليس ذلك بأولى من قتل النفوس، وما أمكن غير ذلك.

فإنّ القوم لم يحضروا كلهم من الأماكن التي اختفوا فيها، وأيسوا من المقام في الجبل، إلّا حين قطعت الأشجار. وكانوا يختفون حيث لا يمكن العلم بهم. وما أمكن أن يسكن الجبل غيرهم؛ لأنّ التركمان إنما قصدتهم

(١) سورة الحشر: الآية (١٠).

(٢) سورة الحشر: الآية (٥).

الرعي، وقد صار لهم مرعى، وسائر الفلاحين لا يتركون عمارة أرضهم ويجيئون إليه.

فالحمد لله الذي يسّر هذا الفتح في دولة السلطان بهمته وعزمه وأمره، وإخلاء الجبل منهم، وإخراجهم من ديارهم.

وهم يشبهون ما ذكره الله في قوله: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار، ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب النار، ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاق الله فإن الله شديد العقاب، ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين﴾^(١).

وأيضاً، فإنه بهذا قد انكسر من أهل البدع والنفاق بالشام ومصر والحجاز، واليمن والعراق ما يرفع الله به درجات السلطان، ويعزّبه أهل الإيمان.

فصل

تمام هذا الفتح وبركته تقدم مراسم السلطان بحسم مادة أهل الفساد، وإقامة الشريعة في البلاد؛ فإن هؤلاء القوم لهم من المشايخ والأخوان في قرى كثيرة من يقتدون بهم، وينتصرون لهم. وفي قلوبهم غلٌ عظيم، وإبطان معاداة شديدة، لا يؤمنون معها على ما يمكنهم. ولو أنه مباطنة العدو. فإذا أمسك رؤوسهم الذين يضلونهم (مثل بني العود)، زال بذلك من الشر ما لا يعلمه إلا الله.

ويتقدم إلى قراهم، وهي قرى متعددة بأعمال دمشق، وصفد، وطرابلس، وحمادة، وحمص، وحلب بأن يقام فيهم شرائع الإسلام، والجمعة،

(١) سورة الحشر: الآيات (٢ - ٥).

والجماعة، وقراءة القرآن، ويكون لهم خطباء ومؤذنون، كسائر قرى المسلمين، وتقرأ فيهم الأحاديث النبوية، وتنشر فيهم المعالم الإسلامية، ويعاقب مَنْ عُرِفَ منهم بالبدعة، والنفاق بما توجبه شريعة الإسلام.

فإنَّ هؤلاء المحاربين، وأمثالهم قالوا: نحن قوم جهَّال. وهؤلاء كانوا يعلموننا، ويقولون لنا: أنتم إذا قاتلتم هؤلاء تكونون مجاهدين، ومَنْ قُتِلَ منكم فهو شهيد.

وفي هؤلاء خلق كثير لا يقرون بصلاة، ولا صيام، ولا حج، ولا عمرة، ولا يُحرِّمون الميتة، والدم، ولحم الخنزير، ولا يؤمنون بالجنة والنار. من جنس الإسماعيلية، والنصيرية، والحاكمية. والباطنية، وهم كفار أكفر من اليهود، والنصارى باجماع المسلمين.

فتقدم المراسيم السلطانية بإقامة شعائر الاسلام: من الجمعة والجماعة، وقراءة القرآن، وتبليغ أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم) في قرى هؤلاء من أعظم المصالح الإسلامية، وأبلغ الجهاد في سبيل الله؛ وذلك سبب لانقماص مَنْ يباطن العدو من هؤلاء، ودخولهم في طاعة الله ورسوله، وطاعة أولي الأمر من المسلمين. وهو من الأسباب التي يعين الله بها على قمع الأعداء. فإنَّ ما فعلوه بالمسلمين في أرض «سيس» نوع من غدرهم الذي به ينصر الله المسلمين عليهم. وفي ذلك لله حكمة عظيمة، ونصرة للإسلام جسيمة. قال ابن عباس: «ما نقض قوم العهد إلاَّ أدبيل عليهم العدو».

ولولا هذا وأمثاله ما حصل للمسلمين من العزم بقوة الإيمان، وللعُدو من الخذلان، ما ينصر الله به المؤمنين، ويذل به الكفار والمنافقين.

والله هو المسؤول أن يُتِمَّ نعمته على سلطان الإسلام خاصة، وعلى عباده المؤمنين عامة.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله، وصحبه، وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

الملحق الثالث

تطور الألقاب والرتب الدينية للفقهاء

أول من لُقّب «آية الله» هو الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، ولم يُعرف أحد سواه بهذا اللقب طوال قرون عديدة.

ولُقّب بلقب آية الله بعد العلامة الحلّي، المحدث الشيخ محمد باقر المجلسي المُتوفى سنة ١١١١هـ/ ١٦٩٩م، بسبب مواقفه في مجابهة الحركة الصوفية التي تسرّبت إلى الفكر الشيعي. كما لُقّب بنفس اللقب الشيخ محمد باقر بن أكمل البهبهاني المعروف بالوحيد المُتوفى سنة ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م لتصديه للحركة الأخبارية الناشطة في مُدن العتبات المقدسة الشيعية بالعراق، وتمكّنه من حدّ نشاطها.

وقد بدأ إطلاق هذا اللقب مرة أخرى على فقهاء آخرين في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي في خضم الصراع بين الفقهاء الأصوليين، ونظرائهم من الفقهاء الأخباريين.

استمر إطلاق لقب «آية الله» على الفقهاء المتصدين للتيارات الفكرية والسياسية المناوئة للنشاط الديني. ويتجلّى ذلك في صراع الفقهاء مع الحركة البهائية في إيران، ومقاومتهم السلطة القاجارية في حادثة (التبّاك) بقيادة السيد محمد حسن الشيرازي (ت: ١٣١٢هـ / ١٨٩٤م)، ومطالبتهم بالحركة

الدستورية في صراع المشروطة والمستبدة بقيادة الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت: ١٣٢٩هـ / ١٩١١م)، ثم مقاومتهم للجيش البريطاني في العراق، وافتاء الميرزا محمد تقي الشيرازي (ت: ١٣٣٨هـ / ١٩٢٠م)، والشيخ فتح الله الاصفهاني المعروف بشيخ الشريعة (ت: ١٣٣٩هـ / ١٩٢٠م) بالمواجهة المسلحة ضدهم. وقد لُقّب كلٌّ من هؤلاء الفقهاء بلقب «آية الله».

ثم أُستُخدم اللقب على الفقهاء غير المتصدّين للعمل السياسي، أو المعلنين معارضتهم للأنظمة التي يختلفون معها.

كما أُطلق اللقب على الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (ت: ١٣٤٠هـ / ١٩٢٢م) الذي جدّد النشاط العلمي في مركز مدينة (قم) حتى اقترن تأسيسه به.

وفي بداية القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي كان لقب «حجة الإسلام والمسلمين، آية الله في العالمين» يطلق على المرجع الأعلى بشكل خاص.

وبعد استقلال السيد حسين البروجردي (ت: ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م) بالزعامة الدينية في مدينة (قم) أُطلق عليه لقب «آية الله العظمى»، تمييزاً له عما يحمل لقب آية الله. وقد أصبح لقب «آية الله العظمى» مختصاً بالمجتهدين المتصدّرين للمرجعية الدينية العليا بعده.

وفي خضمّ الصراع الديني، الذي كان الإمام السيد محسن الحكيم (ت: ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م) واجهه له، مع التيار الشيوعي الذي غزا العراق، وظهر مؤثراً أوائل الستينات الميلادية، أُطلق لقب «المرجع الأعلى» على الإمام الحكيم كلقب سياسي في المنشورات التي كانت تُصدرها جماعة العلماء بالنجف. إلا أنّ هذا اللقب لم ينسحب على أحدٍ من الفقهاء المعاصرين له، أو الذين جاؤا بعده.

وفي إبان إندلاع أحداث الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، اختص لقب «آية الله»، إعلامياً، بقائد الثورة السيد روح الله الخميني بسبب مواجهته السياسية مع النظام الملكي الإيراني. وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م أطلق على قائد الثورة رسمياً - ومن قبل أجهزة الدولة - لقب «الإمام» دون غيره من المراجع الدينيين.

أمّا الألقاب المستخدمة حسب تدرّجها فهي:

١- ثقة الإسلام: يستخدم لطلاب المرحلة الأولى من الدراسات (مرحلة المقدمات).

٢- حجة الإسلام: يستخدم لمدرسي المرحلة الأولى.

٣- حجة الإسلام والمسلمين: يستخدم للطلاب الذين أنهوا شطراً كبيراً من دراسة (مرحلة الخارج).

٤- آية الله: يستخدم لأساتذة البحث الخارج، المجتهدين، الذين هم في طريقهم إلى المرجعية.

٥- آية الله العظمى: يستخدم لمراجع التقليد ممن لهم أتباع يرجعون إليهم، ولهم رسالة عملية متداولة تعبّر عن آرائهم الفقهية.

أما ما يتعلّق بلقب (العلامة)، ففي عُرف الفقهاء انه اختص به الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي أيضاً، وأصبح يعرف به دون سواه.

أما في العصر الحاضر ففي إيران بقي هذا اللقب محتفظاً بخصوصيته، ولم يحظ به إلاّ أشخاص قلائل، منهم: مُفسّر القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي المُتوفى سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، في حين أنّ العُرف السائد بين علماء العراق، ولبنان في استخدام هذا اللقب أصبح شاملاً على طبقة الروحانيين، دون التمييز في مراتب دراستهم العلمية.

وفي التراث الشيعي اختص لقب «ثقة الإسلام» بالمحدث الشيخ محمد بن يعقوب الكليني. أما لقب «حجة الإسلام» فقد عرف به - أول مَنْ عُرف من الفقهاء - الشيخ علي بن عبد العالي الكركي المتوفى سنة ٩٤٠هـ/ ١٥٤٣م بعدما لقّبه به الشاه طهماسب الصفوي^(*).

(*) يُنظر بهذا الصدد: الخوانساري، روضات الجنّات، ج ٢، ص ٩٤؛ الصالحي، عبد الحسين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، للسيد حسن الأمين، موضوع «آية الله». وكذلك ينظر:

Classe, Cyril, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, (Ayatollah), p. 59.

مصادر البحث ومراجعته

١- المصادر المخطوطة

- ابن شدقم، السيد ضامن الحسيني (ت: بعد ١٠٩٠هـ / ١٦٧٩م).
تحفة الأزهار وزلال الأنهار في نسب السادة الفاطمية الأطهار، المؤسسة العامة للآثار، مكتبة الآثار العراقية، رقم المخطوط (١٠٦٩٢).
- ابن حبيب، الطاهر بن حسن (ت: ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م).
تكملة دُرّة الاسلاك، (مخطوطة مكتبة المرعشي النجفي).
- البرزنجي، الشيخ محمد.
النواقض للروافض والنوافض، مكتبة المتحف البريطاني، رقم المخطوط (D. A. 971).
- التستري، القاضي نور الله (قُتل سنة ١٠١٩هـ / ١٦١٠م).
مصائب النواصب في نقد النواقض لبنيان الروافض، مكتبة المتحف البريطاني، رقم (D.A. 963).
- الجباعي، شمس الدين محمد (ت: ٨٨٦هـ / ١٤٨١).
مجموعة الجُباعي، مكتبة ملك الوطنية - طهران، رقم (٦٠٤).
- الجرجاني، المرزا مخدوم (ت: ٩٩٥هـ / ١٥٨٧م).
النواقض لبنيان الروافض مكتبة المتحف البريطاني، رقم (Or.7991).

الحلي (العلامة)، الحسن بن المطهر (ت: ٧٢٦هـ / ١٣٢٥م).
منهاج الكرامة في معرفة الامامة، مكتبة المتحف البريطاني، رقم
(I.O.ISL. 1258).

العالمي، حسين بن عبد الصمد (ت: ٩٨٣هـ / ١٥٧٥م).
العقد الحسيني، أو (العقد الطهماسبي)، مكتبة المتحف البريطاني، رقم
(D. A. 971). ونسخة ثانية مكتبة الإمام الشيخ علي كاشف الغطاء (النجف).
الكركي (المحقق)، الشيخ علي بن عبد العالي. (ت: ٩٤٠هـ / ١٥٣٤م).
جامع المقاصد، مكتبة المتحف البريطاني، رقم (Or 7809).
____، نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت، مكتبة المتحف البريطاني،
رقم (I.O Islamic 1233).

مؤلف مجهول، (كان حياً سنة ١٠٢٠هـ / ١٦١١م).
مختصر التواريخ الإسلامية - مكتبة المتحف البريطاني.

٢- المصادر المطبوعة

الأردبيلي، أحمد (ت: ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م).
مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، (قم، ١٩٨٢)، تحقيق
محسن العراقي.
الأردبيلي، محمد (ت: بعد سنة ١١٠٠هـ / ١٦٨٩م).
جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، (طهران، ١٩١٣م).
الاسترابادي، حسين.
من الشيخ صفي إلى الشاه صفي، (مستدركات أعيان الشيعة للسيد حسن
الأمين - المجلد الثاني).
ابن ابي الحديد، عز الدين (ت: ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م).
شرح نهج البلاغة، (القاهرة، ١٩٥٩م)، تحقيق: محمد أبو الفضل
إبراهيم.

- ابن بابويه، منتجب الدين (ت: ٥٨٥هـ/١١٨٩م).
 فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفيهم، (بيروت، ١٩٨٦م)، تحقيق:
 عبد العزيز الطباطبائي.
 ابن بطوطة، محمد (ت: ٧٧٩هـ/١٣٧٧م).
 رحلة ابن بطوطة، (بيروت، ١٩٦٤م).
 ابن تغري بردي، يوسف بن عبد الله (ت: ٨٧٤هـ/١٤٦٩م).
 النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (القاهرة، ١٩٥٦م).
 ابن تيمية، أحمد (ت: ٧٢٨هـ/١٣٢٨م).
 مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ج ٢٨ (الرياض، ١٩٦٣م)، جمع وترتيب:
 عبد الرحمن العاصمي.
 —، منهاج السنة النبوية، (القاهرة، ١٩٦٢م).
 ابن جبير، محمد بن أحمد (ت: ٦١٤هـ/١٢١٧م).
 رحلة ابن جبير، (بيروت، ١٩٨١م).
 ابن الجزري، محمد (ت: ٨٣٣هـ/١٤٣٠م).
 غاية النهاية في طبقات القراء، ج ٢ (القاهرة، ١٩٣٥م)، اعتناء
 ج. برجستراسر.
 ابن الجوزي، عبد الرحمن (ت: ٥٩٧هـ/١٢٠١م).
 المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٨ (بيروت، ١٩٨٣م).
 ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت: ٦٨١هـ/١٢٨٢م).
 وفيات الأعيان، ج ٢ (القاهرة، ١٩٤٧م)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد
 الحميد.
 ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت: ٥٨٨هـ/١١٩٢م).
 معالم العلماء، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، (بيروت، ١٩٨٥م).
 ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت: ٦٤٢هـ/١٢٤٤م).
 مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، (دمشق ١٩٧٢).

- ابن الطقطقي، محمد بن علي (ت: ٧٠٩هـ/١٣٠٩م).
 الفخري في الآداب السلطانية، (بيروت، ١٩٨٠م).
 ابن طولون، شمس الدين محمد (ت: ٩٥٣هـ/١٥٤٦م).
 إعلام الوري بمن ولي نائباً عن الأتراك بدمشق الشام الكبرى، (دمشق، ١٩٦٤م)، تحقيق: محمد أحمد دهمان.
 —، قضاة دمشق (الشجر البسام في ذكر مَنْ وُلّي قضاء الشام)، (دمشق، ١٩٥٦م)، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد.
 ابن طاووس، رضي الدين علي (ت: ٦٦٤هـ/١٢٦٦م).
 كشف المحجة لثمره المَهجة، (النجف، ١٩٥٠م).
 ابن العماد، عبد الحي (ت: ١٠٨٩هـ/١٦٧٨م).
 شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب، ج ٣ (القاهرة، ١٩٣٢م)، وطبعة ثانية، (دمشق، ١٩٩٢م).
 ابن الفوطي (المنسوب)، عبد الرزاق (ت: ٧٢٣هـ/١٣٢٣م).
 الحوادث الجامعة، (بغداد، ١٩٥٤م)، تحقيق: مصطفى جواد.
 ابن كثير، عماد الدين (ت: ٧٧٤هـ/١٣٧٢م).
 البداية والنهاية، (القاهرة، ١٩٣٢م).
 ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت: ٣٨٥هـ/٩٩٥م).
 الفهرست، (القاهرة، ١٩٥٦م).
 ابن يحيى، الأمير صالح التنوخي (ت: ٨٥٠هـ/١٤٤٦م).
 تاريخ بيروت، (بيروت، ١٨٩٨م).
 أبو الفداء، عماد الدين (ت: ٧٣٢هـ/١٣٣٢م).
 المختصر في أخبار البشر، (بيروت، ١٩٨٦م).

- البحراني، يوسف (ت: ١١٨٦هـ/ ١٧٧٢م).
الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ١ (بيروت، ١٩٨٥م).
____، الكشكول، ج ٢ (بيروت، ١٩٨٧م).
____، لؤلؤة البحرين، (بيروت، ١٩٨٦م)، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم.
التبريزي، ملاّ عبد الله أفندي (ت: ١١٣٠هـ/ ١٧١٨م).
رياض العلماء وحياض الفضلاء، ٧ مجلدات (قم، ١٩٨١م).
التستري، القاضي نور الله (ت: ١٠١٩هـ/ ١٦١٠م).
إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ٢٦ مجلداً، تعليق السيد شهاب الدين
المرعشي، (قم، ١٩٥٨ - ١٩٨٥).
____، مجالس المؤمنين، مجلدان (طهران، ١٩٥٧م).
التفريشي، مصطفى (كان حياً سنة ١٠١٥هـ/ ١٦٠٦م).
نقد الرجال، (طهران، ١٩٨٤).
التنكابني، محمد بن سليمان (كان حياً سنة ١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م).
قصص العلماء، (طهران، ١٩٠٢م).
التوحيدي، أبو حيّان (ت: ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م).
الامتناع والمؤانسة، (قم، ١٩٩٢م).
الجزائري، نعمة الله (ت: ١١١٢هـ/ ١٧٠٠م).
الأنوار النعمانية، (بيروت، ١٩٧٢م).
الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤هـ/ ١٦٩٣م).
أمل الآمل في علماء جبل عامل، جزء آ، (النجف، ١٩٦٥).
____، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، (طهران، ١٩٦٣)، تحقيق:
عبد الرحمن الرّبّاني.
الحسيني، محمد بن هاشم.
خلاصة البلدان، (قم، ١٩٧٥م)، تحقيق: حسين المدرسي.

- الحلي، ابن فهد (ت: ٨٤١هـ/ ١٤٣٧م).
 المذهب البارع في شرح المختصر النافع، ٥ مجلدات (قم، ١٩٨٧ - ١٩٩٣م). تحقيق مجتبی العراقي.
 الحلي (المحقق)، جعفر بن الحسن (ت: ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م).
 شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مجلدان (بيروت، ١٩٨٣م).
 —، المختصر النافع في فقه الإمامية، (طهران، ١٩٨٢م).
 —، معارج الأصول، (قم، ١٩٨٣م).
 الحلي (العلامة)، الحسن بن يوسف المظهر (٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م).
 الألفين في إمامة أمير المؤمنين، (بيروت، ١٩٨٢م).
 —، كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، (تبريز، ١٨٨١م)، (النجف، ١٩٥٢م)، (طهران، ١٩٩١م)، تحقيق حسين الدركاهي، (قم، ١٩٩٢)،
 تحقيق الشيخ علي آل كوثر.
 —، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، (بيروت، ١٩٨٦م).
 —، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، (طهران، ١٩٠٥م).
 —، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، (بيروت، ١٩٨٣م).
 —، منهاج الكرامة في باب الامامة، (القاهرة، ١٩٦٢).
 —، نهاية الاحكام في معرفة الأحكام، مجلدان (بيروت، ١٩٨٦م)، تحقيق مهدي الرجائي.
 —، نهج الحق وكشف الصدق، تحقيق: رضا الصدر، (بيروت، ١٩٨٢م).
 —، نهج المسترشدين، (قم، ١٩٨٠م)، تحقيق أحمد الحسيني، والشيخ هادي اليوسفي.
 الحلي، فخر المحققين (ت: ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م).
 إيضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، (قم، ١٩٦٧م).

- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ / ١٠٧١م).
- تاريخ بغداد، (القاهرة، ١٩٣١م).
- الخوانساري، محمد باقر (ت: ١٣١٣هـ / ١٨٩٥م).
- روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، (طهران، ١٩٥٧م).
- الذهبي، محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م).
- العبر في خبر من غبر، (بيروت، ١٩٦٣م).
- الرضي (الشريف)، محمد بن الحسين (ت: ٤٠٦هـ / ١٠١٥م).
- حقائق التأويل ومتشابه التنزيل، (النجف، ١٩٣٣م)، تحقيق عبد الحسين الحلّي.
- روملو، حسن بيك.
- أحسن التواريخ (فارسي)، (طهران، لا. ت).
- السبكي، عبد الوهاب (ت: ٧٧١هـ / ١٣٧٠م).
- طبقات الشافعية الكبرى، (القاهرة، ١٩٦٦م)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الجلو، ومحمود محمد الطناجي.
- الشافعي، الإمام (ت: ٢٠٤هـ / ٨١٩م).
- رسالة الإمام الشافعي، (القاهرة، ١٩٣٩م).
- الشهيد الثاني، زين الدين (ت: ٩٦٥هـ / ١٥٥٨م).
- الدراية، (طهران، ١٩٨٤م).
- ____، رسالة في صلاة الجمعة، (قم، ١٩٩٠م).
- ____، الرعاية في علم الدراية، (طهران، ١٨٩٣م).
- ____، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، (النجف، ١٩٧٦م).
- ____، كشف الرية عن أحكام الغيبة، (قم، ١٩٨٢م).
- ____، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، (تبريز، ١٨٩٣م)، وطبعة ثانية (قم، ١٩٨٤م).

- ____، مسكن الفؤاد في فقد الأحبة والأولاد، (قم، ١٩٨٧م).
- ____، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، (بيروت، ١٩٨٢م) وطبعة ثانية:
- (بيروت، ١٩٨٢م)، تحقيق: الدكتور عبد الأمير شمس الدين، وطبعة ثالثة
- (قم، ١٩٨٩م)، تحقيق: رضا المختاري.
- الشهيد الأول، محمد بن مكي (ت: ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م).
- الدروس الشرعية في فقه الامامية، (طهران، ١٨٥٣م)، وطبعة ثانية (قم، ١٩٨٠م).
- ____، الرسالة الألفية في الصلاة، (طهران، ١٨٩١م)، طبعة ثانية (قم، ١٩٨٩م)، تحقيق: الشيخ علي الفاضل القائني.
- ____، شرح التهذيب الجمالي، (جامع البين في فوائد الشرحين)، (طهران، ١٨٩١م).
- ____، غاية المراد في شرح نكت الارشاد، (تبريز، ١٨٥٥م)، وطبعة ثانية
- (طهران، ١٨٨٥م)، وطبعة ثالثة (قم، ١٩٩٣م)، بإشراف رضا المختاري.
- ____، القواعد والفوائد، ج ١ (النجف، ١٩٧٣م)، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم.
- ____، اللمعة الدمشقية، (النجف، ١٩٧٦م).
- ____، المسائل المقداديات، مجلة تراثنا، العددان (٧، ٨)، ١٩٨٨م، تحقيق
- الشيخ عباس الحسون.
- الشيرازي، ملا صدرا (ت: ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م).
- الأسفار الأربعة، ج ١ (طهران، ١٩٦٤م).
- الطوسي، محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م).
- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، (بيروت، ١٩٨٦م).
- ____، تهذيب الأحكام، ١٠ مجلدات، (بيروت، ١٩٨٦م)، تحقيق: السيد حسن الخرسان.

- ____، تمهيد الأصول في علم الكلام، (قم، ١٩٨٦م)، تعليق الدكتور عبد المحسن مشكاة.
- ____، الرجال، (النجف، ١٩٦٦م)، تحقيق محمد صادق بحر العلوم.
- ____، عُدة الأصول، (بومباي، ١٨٩٤م).
- ____، الفهرست، (بيروت، ١٩٨٣م).
- ____، المبسوط في فقه الإمامية، (طهران، ١٩٦٨م)، تعليق محمد تقي الكشفي.
- ____، مسائل هامة من كتاب الخلاف، (طهران، ١٩٧٨م)، تحقيق: محمد شهابي.
- العاملي، حسن بن الشهيد الثاني (ت: ١٠١١هـ / ١٦٠٢م).
- معالم الدين وملاذ المجتهدين، (طهران، ١٩٦٧م).
- ____، مُنتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، (قم، ١٩٨٤)، مع تعليقات علي أكبر غفاري.
- العاملي، حسين بن عبد الصمد (ت: ٩٨٤هـ / ١٥٧٦م).
- رسالة الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي إلى أستاذه الشهيد الثاني، مجلة المنهاج، العدد (٢٩)، ربيع ٢٠٠٣م، تحقيق: الدكتور يوسف طباجة.
- ____، مناظرة الشيخ حسين بن عبد الصمد الجبعي العاملي مع أحد علماء العامة في حلب، (قم، ١٩٩٢م)، تحقيق: شاكر شبع.
- ____، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، (قم، ١٩٨١م)، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري.
- العاملي، علي بن محمد (ت: ١١٠٣هـ / ١٦٩٢م).
- الدر المنثور من المأثور وغير المأثور، مجلدان (قم، ١٩٧٩م).
- العسقلاني، ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م).
- إنباء الغمر بأبناء العمر، ج ١ (بيروت، ١٩٨٦م).
- العلياري، علي بن عبدالله (ت: ١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م).
- بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، ج ٥ (قم، ١٩٨٩م).

- الفيض الكاشاني، الملامح محسن (ت: ١٠٩١هـ / ١٦٨٠م)
الوافي في شرح أصول الكافي، (طهران، ١٩١٠).
القطيفي، إبراهيم (ح: ٩٤٥هـ / ١٥٣٨م).
الرد على الرسالة الرضائية، مطبوعة في (كلمات المحققين)، طبعة حجرية
مصورة.
- ، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، منشورة في (كلمات المحققين).
القلقشندي، أحمد بن علي (ت: ٨٢١هـ / ١٤١٨م).
صبح الأعشى في صناعة الانشا، ج ١٣ (القاهرة ١٩٢٨م).
الكاظمي، عبد النبي (ت: ١٢٥٦هـ / ١٨٤٠م).
تكملة الرجال، مجلدان (النجف، ١٩٧٤)، تحقيق: محمد صادق بحر
العلوم.
- الكركي (المحقق)، الشيخ علي (ت: ٩٤٠هـ / ١٥٣٤م).
جامع المقاصد في شرح القواعد، ١٣ مجلداً (بيروت، ١٩٨٨م).
—، رسائل المحقق الكركي، مجلدان، (قم، ١٩٨٩م) تحقيق: زهير الحسون.
المجلسي، محمد باقر (ت: ١١١١هـ / ١٦٩٩م).
بحار الأنوار، (بيروت، ١٩٨١م).
المرتضى، (الشریف)، علي بن الحسين (ت: ٤٣٦هـ / ١٠٤٥م).
الانتصار، (بيروت، ١٩٨٢م)، تحقيق محمد رضا الخرسان.
—، ديوان الشريف المرتضى، مجلدان، (بيروت، ١٩٨٧م)، تحقيق: رشيد
الصفار.
- ، الذريعة إلى أصول الشريعة، مجلدان، (طهران، ١٩٦٦م)، تحقيق أبو
القاسم كرجي.
- ، رسائل الشريف المرتضى، ٣ مجلدات (قم، ١٩٨٥م)، تحقيق أحمد الحسيني.

- ____، الشافي في الامامة، ٤ مجلدات (بيروت، ١٩٨٧م)، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني.
- ____، شرح المسائل الناصرية، (طهران، ١٨٥٩م).
- المسعودي، علي بن الحسين (ت: ٣٤٦هـ/٩٥٧م).
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، (القاهرة، ١٩٦٧م).
- المعري، أبو العلاء (ت: ٤٤٩هـ/١٠٥٧م).
- شروح سقط الزند، ج ٣ (القاهرة، ١٩٦٤م)، تحقيق: مصطفى السقا (بالاشتراك).
- المفيد (الشيخ)، محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ/١٠٢٢م).
- الارشاد، (النجف، ١٩٦٢م).
- ____، الأعلام بمن إتفقت عليه الإمامية من الأحكام، تحقيق محمد الحسون، (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، ج ٤ (بيروت، ١٩٩٣م).
- ____، التذكرة بأصول الفقه، نشرت ضمن كتاب «كنز الفوائد» للشيخ الكراجكي، مجلدان، (بيروت، ١٩٨٢م).
- المقداد السيوري، جمال الدين (ت: ٨٢٦هـ/١٤٢٣م).
- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، (بومباي، ١٨٨٦م).
- ____، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، (قم، ١٩٨٤م)، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري.
- ____، كنز العرفان في فقه القرآن، (النجف، ١٩٦٥م).
- ____، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، (النجف، ١٩٦٦م).
- ____، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، (قم، ١٩٨٣م)، تحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري.
- منشي، إسكندر بيك تركمان (القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي).
- تاريخ عالم آراي عباسي، (طهران، ١٩٥٦م).

- النجاشي، أحمد بن علي (ت: ٤٥٠هـ/١٠٥٨م).
الرجال، (النجف، ١٩٧٢م)، وطبعة ثانية، مجلدان (بيروت، ١٩٨٨م).
نظمي زادة، مرتضى افندي (ت: ١١٣٦هـ/١٧٢٤م).
كلشن خلفا، (النجف، ١٩٧١م)، ترجمه عن التركية: موسى كاظم نورس.
النوري، الميرزا حسين (ت: ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م).
مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج ٣ (تبريز، ١٨٨٠م).
اليافعي، عبد الله (ت: ٧٦٨هـ/١٣٦٧م).
مرآة الجنان في حوادث الزمان، (حيدر آباد، ١٩١٩م)، وطبعة ثانية،
(بيروت، ١٩٨٢م).
ياقوت الحموي، شهاب الدين (ت: ٦٢٦هـ/١٢٢٩م).
معجم البلدان، ج ٣ (بيروت، ١٩٧٦م).

٣- المراجع.

- الآصفي، محمد مهدي.
حياة الشهيد الأول، مقدمة كتاب «اللمعة الدمشقية»، (النجف، ١٩٦٦م).
آل ياسين، محمد مفيد.
الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري، (بغداد، ١٩٧٩م).
الأمين، حسن.
دائرة المعارف الشيعة، ١١ مجلداً، (بيروت، ١٩٨٤م).
____، الغزو المغولي للبلاد الإسلامية، (بيروت، ١٩٧٦م).
الأمين، محسن
أعيان الشيعة، ١٠ مجلدات (بيروت، ١٩٨٢م)، تحقيق: حسن الأمين.

- الأعسم، عبد الأمير.
- الفيلسوف نصير الدين الطوسي، (بيروت، ١٩٨٠م).
- باشا، حسن.
- دراسات في تاريخ الدولة العباسية، (القاهرة، ١٩٧٦م).
- بحر العلوم، جعفر.
- تحفة العالم في شرح خطبة المعالم، (قم، ١٩٨٢م).
- بحر العلوم، محمد.
- الدراسة وتأريخها في النجف، (موسوعة العتبات المقدسة لجعفر الخليلي)، (بيروت، ١٩٦٦م).
- البحراني، علي.
- أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، (النجف، ١٩٦٠م).
- بروكلمان، كارل.
- تاريخ الأدب العربي، (القاهرة، ١٩٦٢م)، نقلة إلى العربية الدكتور عبد الحليم النجار.
- البهودي، محمد باقر.
- زبدة الكافي، (بيروت، ١٩٨١م).
- تامر، عارف تامر.
- تاريخ الإسماعيلية، ٤ أجزاء (بيروت، ١٩٩١م).
- حرز الدين، محمد.
- مراقد المعارف، مجلدان (النجف، ١٩٦٩م)، تحقيق: محمد حسين حرز الدين.
- ____، معارف الرجال، ٣ مجلدات، تحقيق: محمد حسين حرز الدين، (النجف، ١٩٦٥).

- حُسَيْنِي، أحمد.
- فهرست نسخهاي خَطِّي كتابخانه عمومي حضرت آية الله العظمى نجفي مرعشي (بالفارسية)، ١٨ مجلداً، (قم، ١٩٧٥م).
- الحكيم، حسن.
- الشيخ الطوسي، (النجف، ١٩٧٥م).
- الحكيم، محمد تقي.
- الأصول العامة للفقه المقارن، (بيروت، ١٩٦٣م).
- الحلي، عبد الحسين.
- مقدمة ديوان الشريف الرضي، (بيروت، ١٩٧٢م).
- حليم، إبراهيم بك.
- تاريخ الدولة العثمانية العلوية، (بيروت، ١٩٨٨م).
- خصباك، جعفر حسين.
- العراق في عهد المغول الايلخانيين، (بغداد، ١٩٦٨م).
- الخليلي، جعفر.
- موسوعة العتبات المقدسة، قسم كربلاء، (بيروت، ١٩٦٦م).
- الخوئي، أبو القاسم.
- معجم رجال الحديث، ج ٢٢ (بيروت، ١٩٨٣م).
- دحلان، أحمد زيني.
- الفتوحات الإسلامية بعد مضي الفتوحات النبوية، ج ٢ (بيروت، ١٩٩٧م).
- الدواني، علي.
- هزاره شيخ طوسي (فارسي)، (طهران، ١٩٧١م).
- السماوي، محمد (ت: ١٣٧٠ / ١٩٥١م).
- الطليعة من شعراء الشيعة، مجلدان (بيروت، ٢٠٠١)، تحقيق: كامل سلمان الجبوري.

- الشابي، علي .
- الشيعة في إيران، (تونس، ١٩٨٠م).
- شبر، جاسم حسن .
- تاريخ المشعشين، (النجف، ١٩٦٥م).
- شعبان، محمد عبد الحي .
- الدولة العباسية، (بيروت، ١٩٨١م).
- شمس الدين، عبد الأمير .
- زين الدين بن أحمد في «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد»، موسوعة الفكر التربوي، (بيروت، ١٩٨٣م).
- الشهابي، محمود .
- تقريرات الأصول (طهران، ١٩٧٦م).
- شيباني، نظام الدين مجير .
- تشكيل شاهنشاهي صفويه (طهران، ١٩٦٦م).
- الشيبي، كامل مصطفى .
- الصلة بين التصوف والتشيع، جزاءن (بيروت، ١٩٨٢م).
- الصدر، حسن .
- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، (بغداد، ١٩٥٤م).
- الصدر، محمد باقر .
- دروس في علم الأصول، ج ١ (قم، ١٩٩١م).
- ____، الفتاوى الواضحة، (بيروت، ١٩٨٣م).
- ____، محاضرات في التفسير الموضوعي للقرآن، (بيروت، ١٩٨٢م).
- ____، المحنة، (قم، ١٩٨٢م).
- ____، المرجعية الصالحة - (نشرت في كتاب مباحث الأصول، قم، ١٩٨٤م)
- للسيد كاظم الحائري .

- ، المعالم الجديدة للأصول، (النجف، ١٩٧٢م).
- الصياد، فؤاد عبد المعطي.
- الشرق الاسلامي في عهد الايلخانيين، (الدوحة، ١٩٨٧م).
- طه بدر، محمد.
- مغول إيران بين المسيحية والإسلام، (القاهرة، ١٩٦١م).
- الطباطبائي، عبد العزيز.
- مكتبة العلامة الحلّي، (بيروت، ١٩٩٨م).
- الطهراني، أغا بزرك محسن.
- الأنوار الساطعة في المائة السابعة، تحقيق علي نقي المنزوي، (بيروت، ١٩٧٢م).
- ، الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، (بيروت، ١٩٧٥م).
- ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٦ (بيروت، ١٩٨٢م).
- ، نقباء البشر في رجال القرن الرابع عشر، ج ١ (قم، ١٩٨٢م).
- الغزاوي، عباس.
- تاريخ العراق بين احتلالين، ٨ مجلدات (بغداد، ١٩٣٥ - ١٩٥٦م).
- الغريفي، محيي الدين.
- قواعد الحديث، (بيروت، ١٩٨٢م).
- الغنيمان، عبد الله.
- مختصر منهاج الستة، مجلدان (المدينة، ١٩٩٦م).
- الفقيه، محمد تقي.
- جبل عامل في التاريخ، (بيروت، ١٩٨٦م).
- فلسفي، نصر الله.
- زندكاني شاه عباس أول، (طهران، ١٩٥٥م).

- القزاز، محمد صالح داود.
- الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية، (النجف، ١٩٧٠م).
- الكرجي، أبو القاسم.
- نظرة في تطور علم الأصول، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد (٧)، (بيروت، ١٩٨٦م).
- كرد علي، محمد.
- خطط الشام، (دمشق، ١٩٨٣م).
- كسروي، أحمد.
- تاريخ يانصد سالة خوزستان، (طهران، ١٩٦٤م).
- محفوظ، حسين علي.
- نفائس المخطوطات العربية في إيران، مجلة المخطوطات العربية، المجلد الثالث، الجزء الأول، ١٩٥٧م.
- محيي الدين، عبد الرزاق.
- أدب المرتضى، (بغداد، ١٩٥٧م).
- المظفر، محمد حسن (ت: ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م).
- دلائل الصدق في نهج الحق، ٣ مجلدات (النجف، ١٩٥٣م).
- معروف، ناجي.
- العملة والنقود البغدادية، (بغداد، ١٩٦٧م).
- مقلد، علي.
- النبوة والإمامة في فكر نصير الدين الطوسي، (بيروت، ١٩٨٩م).
- مكي، محمد علي.
- لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، (بيروت ١٩٧٩م).
- مكي، محمد كاظم.
- الحركة الفكرية في جبل عامل، (بيروت، ١٩٧٤م).

- المهاجر، جعفر .
- الهجرة العاملة إلى إيران في العصر الصفوي، (بيروت، ١٩٩٠م).
- ناجي، عبد الجبار .
- الأمارّة المزيديّة، (بغداد، ١٩٧٠م).
- نعمة، عبد الله .
- فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، (بيروت، ١٩٨٧م).
- الهندي، محمد جرار حسين (ت: ١٣٦٩هـ / ١٩٤٠م)
- مستدرك الألفين، (قم، ١٩٩٩م).
- الوردي، علي .
- لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج ١ (بغداد، ١٩٦٩م).
- اليعقوبي، محمد علي .
- البابليات، ج ٢ (النجف، ١٩٥٥م).

٤- المراجع الأجنبية

- Arjomand, Said Amir, «Introduction: Shi'ism, Authority, and Political Culture», in Arjomand, S. A. (et). *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York, 1988.
- Brill's E. J., *First Encyclopaedia of Islam 1913 - 1936*, Vol VIII, Leiden, 1987.
- Browne, Edward G., *A literary history of Persia*, Cambridge, 1930.
- , *The persian Revolution of 1905 - 1909*, London, 1966.
- Davies, C. Collin, «Buwayhids» or «Buyids», *The Encyclopaedia of Islam*, Vol.I, London, 1960.

- Donaldson, Dwight M, *The shi'ite religion*, London, 1933.
- Glasse, Cyril, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, London, 1989.
- Halm, Heinz, *Shi'ism*, Translated from German by Janet Watson, London, 1990.
- Hidayet, Hosain, M., «al-Tusi», *The first Encyclopaedia of Islam*, Vol. VIII, Leiden, 1987.
- Howorth, Henry, *History of the Mongols*, Vol. III, London, 1888.
- Hughes, Thomas Patrick, *Dictionary of Islam*, London, 1896.
- Lyell, Thomas, *The Ins and Outs of Mesopotamia*, London, 1923.
- Madelung, W., «A Treatise of the Sharif al-Murtada on the legality of Working for Government», *Bulletin of School of Oriental and African studies*, XLIII, 1980.
- , «Authority in Twelver Shi'ism in the absence of the Imam», in G. Makdisi, et al. (eds.), *La notion d'autorite au Moyen Age Islam, Byzance, occident* (Paris: Presses Universitaires de France, 1982).
- M. Minovsky and V. Winorsky, Nasir al-Din Tusi on Finance, *Bulletin of the SOAS*, Vol.X, 1940-42.
- Momen, Moojan, *An Introduction To Shi'i Islam*, New Haven, 1985.
- , «Authourity and opposition in Twelver Shi'ism», in Burrell, R. M (ed.) *Islamic Fundamentalism*, London, 1989.
- Moussavi, Ahmad Kazemi, «The establishment of the position of *Marja'iat al-Taqlid* in the Twelver Shi'ite community», *Iranian Studies*, Vol:XVIII, No.1, 1985.
- Al-Mufid, Muhammad ibn al-Nu'man, *kitab al-Irshad (the book of guidance into the lives of the Twelve Imams)*, translated by I.K A Howard, London, 1981.

- Richard, Yann, *Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed*, translated from German into English by Antonia Vevill, Oxford, 1995.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-Alama al-Hilli*, Berlin, 1991.
- Smith, John Masson, *The history of the Sarbadar Dynasty 1336 - 1381 A. D. And its Sources*, Paris, 1970.
- Sykes, Sir Percy, *History of Persian*, London. 1963.
- Wickens, G.M. *The Nasirean Ethics*, London, 1964.
- Zaryab, A. struggle of religious sects in the Ilkhanid Court, *La persia Nel Medioevo*, Roma, 1971.

الفهرست

مقدمة المؤلف	٥
--------------------	---

الفصل الأول

تاريخ مدرسة بغداد

إحتلال البويهيين عاصمة الخلافة	١٥
فقهاء العصر البويهي	١٩
الشيخ المفيد: أعباء مرحلة ما بعد الغيبة	٢٤
الحسين الطاهر: الزعامة السياسية	٢٦
الشريف المرتضى: مرحلة التأسيس	٢٧
شيخ الطائفة الطوسي: منهج التوازن العلمي	٢٩
المظاهر الفكرية لمدرسة بغداد	٣٣
علم أصول الفقه	٣٣
الفقه المقارن	٣٩
علم الفقه	٤١
علم الحديث	٤٤
علم الرجال	٤٧
تفصيل مفردات البحث	٥١

الفصل الثاني

تاريخ مدرسة الحلّة

٦٥	حركة الاجتهاد بعد الشيخ الطوسي
٦٧	المراكز الشيعية العلمية
٦٩	الأسر الدينية في الحلّة
٧٣	المزيديون أمراء الحلّة
٧٦	إبن إدريس : النهضة التجديدية
٨٠	المحقق الحلّي : منهج البحث الفقهي
٨٣	تحديد مفهوم كلمة الاجتهاد
٨٧	الفيلسوف نصير الدين الطوسي
٨٩	بين الاسماعيلية والامامية
٩٣	المؤلفات الاسماعيلية لنصير الدين الطوسي
٩٦	نصير الدين وابن العلقمي
٩٩	نشاط نصير الدين الثقافي
١٠١	نصير الدين في الحلّة
١٠٥	العلامة الحلّي : مرشد الدولة الايلخانية
١٠٥	السيرة الذاتية
١١٠	مؤلفات العلامة الحلّي
١١٤	تجريد الاعتقاد
١١٧	إعلان التشيع رسمياً في الدولة المغولية
١٢١	قصة تشيع خدابنده
١٢٤	ما بعد إعلان التشيع
١٢٤	تأسيس المدارس السيّارة
١٢٥	مؤلفات العلامة للسلطان خدابنده

١٣٣		العلامة الحلّي بعد رحيل السلطان خدابنده
١٣٤		العلامة الحلّي بين المتقدّمين والمتأخرين
١٣٧		العلامة وخدامبندة في كتب المؤرخين
١٤٣		فخر المحقّقين : الزعامة الدينية والزعامة السياسية
١٤٨		تلخيص مفردات البحث

الفصل الثالث

تاريخ مدرسة جبل عامل

١٥٧		جبل عامل في التاريخ
١٦٨		مذابح كسروان
١٧٤		تلخيص مفردات البحث
١٧٧		الشهيد الأول : بين المماليك الأتراك والمماليك الشراكسة
١٧٨		في ظلّ زعامة فخر المحقّقين
١٨١		العودة إلى جزّين
١٩٢		المواجهة مع المماليك الشراكسة
١٩٤		معركة الشهداء
١٩٩		الاتهامات الموجهة للشهيد الأول
٢٠٢		محاكمة الشهيد الأول وقصة مقتله
٢١٧		بين الشهيد الأول والسلطان علي بن المؤيد
٢٢٢		مؤلفات الشهيد الأول
٢٢٥		اللمعة الدمشقية
٢٢٨		الشهيد الأول : الفقيه المتفرّد
٢٢٩		تلخيص مفردات البحث
٢٣٥		الحلّة في القرن الثامن الهجري

٢٣٥	الحكم الجلايري
٢٣٨	الدولة البارانية
٢٤٢	دولة المشعشين
٢٤٢	ابن فهد الحلبي
٢٤٣	مؤتمر بغداد
٢٤٩	تلخيص مفردات البحث
٢٥٦	فقهاء البحرين
٢٦٠	قيام الدولة الصفوية
٢٦٧	الشاه إسماعيل الصفوي
٢٧٣	فتح هراة ومقتل شيخ الاسلام التفتازاني
٢٧٩	المحقق الكركي بين الفقهة والسياسة
٢٨١	المراحل الزمنية لحياة الشيخ الكركي
٢٨٢	بين النجف وهراة وخراسان
٢٨٥	الكركي - القطيفي : فقهاء الضد
٢٨٩	قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج
٢٩٢	القطيفي : محكمة التاريخ
٢٩٣	الصراع العثماني - الصفوي
٢٩٨	معركة جالديران
٣٠٥	الكركي بين مرحلتين
٣٠٥	المرحلة الأولى : في ظلّ الشاه إسماعيل الصفوي
٣١٠	المرحلة الثانية : في ظلّ الشاه طهماسب الصفوي
٣١٣	الكركي في إيران
٣١٥	العودة إلى النجف
٣٢١	بين المحقق الكركي ونصير الدين الطوسي

٣٢٤	مراجعة مفردات البحث
٣٢٨	الشهيد الثاني : زين الدين بن أحمد العاملي
٣٣٠	الرحلة العلمية : دمشق ، القاهرة ، بيت المقدس
٣٣٣	الرحلة السياسية : عاصمة الخلافة العثمانية
٣٣٥	تجدد الصراع الصفوي - العثماني
٣٣٧	الشهيد الثاني : سنوات الاضطهاد والتخفي
٣٤١	قصة مقتل الشهيد الثاني
٣٥١	الجهود الثقافية للشهيد الثاني
٣٥١	الأول : النشاط العملي
٣٥٢	الثاني : النشاط العلمي
٣٦٠	علماء الشيعة تلامذة علماء الستة
٣٦٤	تلخيص المفردات
٣٦٦	حسين بن عبد الصمد : شيخ الاسلام في الدولة الصفوية
٣٦٦	بين عاصمة الخلافة وعاصمة الصفويين
٣٦٩	من إصفهان إلى مشهد وهرارة
٣٧٣	رحلة إلى مكة
٣٧٣	وفاته في البحرين
٣٧٦	جهود الشيخ حسين بن عبد الصمد العلمية
٣٨١	الشاه إسماعيل الثاني : الصراع على السلطة
٣٨٩	محمد خدابنده الصفوي : الشاه الضريع
٣٩٠	الميرزا مخدوم الجرجاني : رحلة إلى التسنن
٣٩٢	النواقض لبنيان الروافض
٤٠١	مضامين كتاب النواقض
٤٠٨	مصائب النواصب

٤١١	 الملاحق
٤١٣	 رسالة نصير الدين الطوسي في تنظيم الموارد المالية للدولة المغولية
٤٢٥	 رسالة ابن تيمية للسلطان محمد قلاوون بعد مذبحة كسروان
٤٣٣	 تطور الألقاب والرتب الدينية للفقهاء
٤٣٧	 مصادر البحث ومراجعته
٤٥٧	 الفهرست